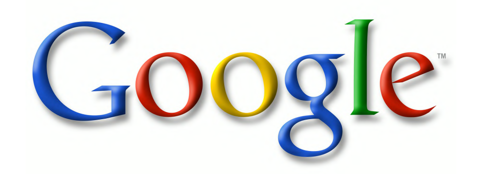





HARVARD
UNIVERSITY
LIBRARY


SIGILLVM ACADEMIAE HARVARDIANAE IN NOV · ANG ·
CHRISTO ET ECCLESIAE
VE RI TAS



MÜNCHENER BEITRÄGE

ZUR

ROMANISCHEN UND ENGLISCHEN PHILOLOGIE.

HERAUSGEGEBEN

VON

H. BREYMANN UND J. SCHICK.

XXXI.

DIE ALTENGLISCHEN DIALOGE VON SALOMON UND SATURN.

LEIPZIG.
A. DEICHERT'SCHE VERLAGSBUCHHANDLUNG NACHF.
(GEORG BÖHME).
1904.

DIE ALTENGLISCHEN DIALOGE

VON

SALOMON UND SATURN.

MIT HISTORISCHER EINLEITUNG, KOMMENTAR UND GLOSSAR

HERAUSGEGEBEN VON

ARTHUR RITTER VON VINCENTI
DR. PHIL.

ERSTER TEIL.

LEIPZIG.
A. DEICHERT'SCHE VERLAGSBUCHHANDLUNG NACHF.
(GEORG BÖHME).
1904.

Herrn Professor Dr. J. Schick

in hoher Verehrung und Dankbarkeit

gewidmet.

Vorwort.

Die vorliegende Abhandlung umfaßt den größeren Teil der Untersuchungen, die ich im vergangenen Jahre der Universität München als Dissertation vorgelegt habe. Die noch ausstehende Lautlehre, ferner der unter nochmaliger Vergleichung der Handschriften hergestellte kritische Text mit beigefügtem Kommentar und Glossar wird in nicht allzu weiter Ferne in einem zweiten Teile nachfolgen. Damit hoffe ich einem längst empfundenen Bedürfnisse abgeholfen und zugleich auch einen Beitrag zur Aufhellung des „Wunderlichen und Dunklen“ im altenglischen „Salomo und Saturn“ geliefert zu haben. Ich hoffe, daß die in mystisch-dunklem Zwielicht stehenden Figuren von Salomo und Saturn durch vergleichende Betrachtungen in etwas helleres Licht gerückt sind; ich hoffe den Nachweis erbracht zu haben, daß die altenglische Überlieferung in drei gesonderte, unabhängige Stücke zu zerspalten ist, und daß das Prosastück von einem Westsachsen, die zwei poetischen Stücke von anglischen Dichtern herrühren. Ich hoffe besonders auch der Erkenntnis vorgearbeitet zu haben, daß das zweite dieser anglischen Gedichte mit seinen tiefsinnigen Fragen und seinem stimmungsvollen Ton sowohl eine Perle altenglischer Poesie, wie auch ein merkwürdiges Denkmal altgermanischer Spekulation darstellt.

Den Bibliotheksverwaltungen des Corpus Christi College zu Cambridge und des Britischen Museums für die freundliche Überlassung der Handschriften meinen aufrichtigen Dank abzustatten, ist mir eine angenehme Pflicht; den größten Dank aber für die wiederholte und tatkräftige Unterstützung bei Ausarbeitung dieser Abhandlung schulde ich meinem verehrten Lehrer, mit dessen Namen sich dieses Buch schmücken durfte.

Arthur von Vincenti.

Inhalt.

Benützte Literatur.

Arndt, Augustin: Die heilige Schrift des Alten und Neuen Testamentes. Regensburg. 10. Aufl. 3 Bde. 1899—1900. 8°.

Baring-Gould, Sabine: Curious Myths of the Middle Ages. London. 1884. 8°.

Basset, René: Salomon (Solaiman) dans les légendes musulmanes, in: Revue des traditions populaires. Paris. 1888—1890. 8°. T. III. IV. V.

Baudet, Louis: Cosmographie d'Éthicus. Paris. 1843. 8°.

Bobertag, F.: Salomon u. Markolf, in: Kürschner's deutscher Nationalliteratur. Bd. XI.

Boguphal: Chronicon Poloniae etc., in: Monumenta Poloniae historica, ed. Bielowsky Bd. II. Lwów. 1872. 4°.

Bornemann: Das Testament des Salomo, in: Illgen's Zeitschrift für historische Theologie. Leipzig. 1844. 8°.

Bosworth-Toller: An Anglo-Saxon Dictionary. Oxford. 1882 etc. 4°.

Bouterwek, K. W.: Cædmon's des Angelsachsen biblische Dichtungen. Gütersloh. 1854. 8°.

Brandl, Al.: Mittelenglische Literatur, in: Paul's Grundriß. II. Bd. VIII. Abschnitt.

Braune, W.: Gotische Grammatik[5]. Halle. 1900. 8°.

ten Brink, Bernhard: Geschichte der englischen Litteratur. Zweite Aufl., herausgeg. von Al. Brandl. I. Bd. Straßburg. 1899. 8°.

— —: Altenglische Literatur, in: Paul's Grundriß II. Bd VIII. Abschnitt.

Brooke, Stopford A.: English Literature from the Beginning to the Norman Conquest. 1899. 8⁰.

— —: The History of Early English Literature being the History of English Poetry from its Beginnings to the Accession of King Ælfred. London. 1892. 2 Vol. 8⁰.

Brunet, Gustave: La France littéraire au XVᵉ siècle. Paris. 1865. 8⁰.

Bülbring, Karl: Altenglisches Elementarbuch. I. Teil: Lautlehre. Heidelberg. 1902. 8⁰.

— —: Sidrac in England, in der Festgabe für Wendelin Förster. Halle. 1902. 8⁰.

Burdach, Konrad: Zum Ursprung der Salomosage, in: Herrig's Archiv. Bd. CVIII. Braunschweig. 1902. 8⁰.

Ceriani, Antonius Maria: Fragmenta Parvae Genesis et Assumptionis Mosis, in: Monumenta Sacra et profana ex codicibus Bibliothecae Ambrosianae. Tom I. u. V. Mediolani. 1861 u. 1868. 4⁰.

Cheyne, T. K., and Black, J. S.: Encyclopædia Biblica. London. 1899. 3 Bde. 4⁰.

Child, Francis James: The English and Scottish Popular Ballads. Boston and New York. [1882—1894]. 5 Vol. 8⁰.

Concordantiae Sacrorum Bibliorum Vulgatae Editionis emendatae primum a Francisco Luca, nunc studio Huberti Phalesii. Venetiis. 1719. 4⁰.

Concordantiarum universae scripturae sacrae thesaurus etc. auctoribus P. P. Peultier, Etienne, Gantois. Parisiis. 1897. 4⁰.

Conway, D.: Solomon and Solomonic Literature. London. 1899. 8⁰.

Conybeare, John: Illustrations of Anglo-Saxon Poetry. London. 1826. 8⁰.

Cosijn, P. J.: Altwestsächsische Grammatik. Haag. 1888. 8⁰.

Crapelet: Dictons et proverbes populaires. Paris. 1831. 8⁰.

Diemer, Joseph: Deutsche Gedichte des XI. und XII. Jahrhunderts. Wien. 1849. 8⁰.

Dieter, Ferdinand: Laut- und Formenlehre der altgermanischen Dialekte. Leipzig. 1900. 8⁰.

Dietrich: Die Rätsel des Exeterbuchs, in: Z. f. d. A. XI. Berlin. 1859. 8°.

Dionysi Halicarnasensis Antiquitatum Romanarum Volumen primum, ed. Carolus Jacoby. Lipsiae. 1885. 8°.

Docen, B. J.: Ausführliche Beurteilung der Sammlung deutscher Gedichte des Mittelalters etc., in: Schelling's allgemeine Zeitschrift von Deutschen für Deutsche. Nürnberg. Bd. I. 1813. 8°.

ten Doornkaat Koolmann, J.: Wörterbuch der ostfriesischen Sprache. Norden. 1884.

Duff, Gordon: The Dialogue or Communing between the Wise King Salomon and Marcolphus. London. 1892. 8°.

Dunlop, John Colin: History of Prose Fiction. Revised by Henry Wilson. London. 1896. 2 Vol. 8°.

Earle, J.: Anglo-Saxon Literature. London. 1884. 8°.

Ebert, Adolf: Allgemeine Geschichte der Litteratur des Mittelalters im Abendlande. Leipzig. III. Bd. 1887. 8°.

Eisenmenger, Joh. And.: Entdecktes Judentum. Königsberg. I. II. 1711. 8°; dasselbe, überarbeitet und herausgegeben von Dr. F. X. Schieferl. Dresden. 1893. 8°.

The Jewish Encyclopedia, Prepared by Isidore Singer. New York and London. Vol. I—IV. 1901—1903. 4°.

Eschenburg, Joh. Joachim: Denkmäler altdeutscher Dichtkunst. Bremen. 1799. 8°.

— —: Auszug eines handschriftlichen altdeutschen Gedichtes vom König Salomon und Marcolphus, in: Böckh und Gräter's Bragur. Leipzig. II. III. Bd. 1792—96. 12°.

Ettmüller, Lud.: Engla and Seaxna Scôpas and Bôceras. London. 1850. 8°.

Fabricius, Joh. Alb.: Codex pseudepigraphus veteris testamenti. Hamburgi et Lipsiae. 1713. 2 Bde. 8°.

Flavii, Josephi Opera omnia etc. ed. Sigeb. Havercampus. Amsterdam. 1726. fol.

Förster, Max: Das lateinisch-altenglische Fragment der Apokryphe von Jamnes und Mambres, in: Herrig's Archiv etc. CVIII. Braunschweig. 1902. 8°.

— —: Jamnes und Mambres, in: Herrig's Archiv etc. CX. Braunschweig. 1903. 8°.

Friedrich, Johann: Über die Unechtheit der Decretale de recipiendis et non recipiendis libris des P. Gelasius I, in: Sitzungsberichte der k. b. Akademie der Wissensch. zu München, philos. philol. Klasse. 1888. 8⁰.

Furnivall, F. J.: A Booke of Precedence etc., in: E. E. T. S. Extra Ser. VIII. London. 1869. 8⁰.

Garnett, Richard and Gosse, Edmund: English Literature, an Illustrated Record in four Volumes. London. vol. I und III. 1903. 4⁰.

Gaster, Dr. M.: Literatura populară română, cu un apendice: Voroava Garamantilor cu Alexandru Machedon de *Nicolae Costin.* Bucuresti 1883. 8⁰.

— —: Literatura populară română etc. in: Behaghel und Neumann's Literaturblatt für germanische und romanische Philologie 1883. Sp. 230—233.

Gering, Hugo: Die Edda, übersetzt und erläutert. Leipzig und Wien. s. a. [1892.] 8⁰.

Glycas, Michael: in dem Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae. Bonnae. 1836. 8⁰.

Goedeke, Karl: Grundriß zur Geschichte der deutschen Dichtung. 2. Aufl. 1. Bd. Dresden. 1884. 8⁰.

— —: Deutsche Dichtung im Mittelalter. 2. Ausgabe. Dresden. 1871. 8⁰.

Görres, J. J.: Die teutschen Volksbücher. Heidelberg 1807. 8⁰.

Grässe, J. G. Th.: Lehrbuch einer Literärgeschichte der berühmtesten Völker der alten Welt. Dresden u. Leipzig. II. Bd. 1837—59. 8⁰.

Grein, Chr.: Kurzgefaßte ags. Grammatik. 1880. 8⁰.

— —: Zur Textkritik ags. Dichter, in: Pfeiffer's Germania X. 1865. 8⁰.

— —: Bibliothek der angelsächsischen Poesie. Kassel. II. Bd. 1858. 8⁰.

— —: Sprachschatz der angelsächsischen Dichter. 1861. 2 Bde. 8⁰.

Grein-Wülker: Bibliothek der angelsächsischen Poesie. 3 Bde. 1883—1898. 8⁰.

Grein-Wülker: Bibliothek der angelsächsischen Prosa. Kassel. 5 Bde. 1881 etc. 8⁰.

Grimm, J.: Besprechung der deutschen Gedichte des Mittelalters, herausgeg. von v. d. Hagen und Büsching, in: Heidelbergische Jahrbücher der Literatur. 2. Jahrg. 5. Abteil. Philologie, Historie, schöne Literatur und Kunst. II. Bd. 1809. 8⁰.

— —: Kleinere Schriften. Berlin. Bd. IV. 1869. 8⁰.

— —: Deutsche Mythologie. Zweite Ausgabe. Göttingen. 1844. 2 Bde. 8⁰. Vierte Ausgabe besorgt von Elard Hugo Meyer. Berlin. 3 Bde. 1875—1878. 8⁰.

Grimm, J. und Schmeller, Andr.: Lateinische Gedichte des 10. und 11. Jahrh. Göttingen. 1838. 8⁰.

Gröber, Gustav: Grundriß der romanischen Philologie. Straßburg. II. Bd. 1902. 8⁰.

Grünbaum, M.: Beiträge zur vergleichenden Mythologie aus der Hagada, in: Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft. Leipzig. 31. Bd. 1877. 8⁰.

— —: Gesammelte Aufsätze zur Sprach- und Sagenkunde, herausgeg. von Felix Perles. Berlin. 1901. 8⁰.

Guessard et Grandmaison: Huon de Bordeaux. Paris. 1860. 8⁰.

von der Hagen und Büsching: Deutsche Gedichte des Mittelalters. Berlin. I. Bd. 1808. 4⁰.

Halliwell, J. O.: A Selection from the Minor Poems of Dan John Lydgate. London [Percy Society]. 1840. 8⁰.

[Hammer, Jos. von]: Rosenöl. Stuttgart und Tübingen. I. Bd. 1813. 8⁰.

Hammerich, Fr.: De episk-kristelige Oldkvad hos de gotiske folk. Kjöbenhavn. 1873. 8⁰.

Hastings, James: A Dictionary of the Bible. Edinburgh. 4 Bde. 1898. 4⁰.

Hauck, Albert: Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche. Leipzig. 18. Bd. 1896. 8⁰.

Hefele, Carl Joseph von: Conciliengeschichte. Freiburg i. B. 1875. 8⁰.

Herford, Charles: Studies in the Literary Relations of

England and Germany in the Sixteenth Century. Cambridge. 1886. 8°.

Herrmann, Paul: Deutsche Mythologie in gemeinverständlicher Darstellung. Leipzig. 1898. 8°.

— —: Nordische Mythologie in gemeinverständlicher Darstellung. Leipzig. 1903. 8°.

Hertz, Wilhelm: Die Rätsel der Königin von Saba, in: Z. f. d. A. XXVII. 1883. 8°.

Heusler, Andreas: Die altnordischen Rätsel, in: Zeitschrift des Vereins für Volkskunde, herausgeg. von Karl Weinhold. Berlin. 11. Jahrg. 1901. 8°.

Heusler, Andreas und Ranisch, Wilhelm: Eddica Minora. Dortmund. 1903. 8°.

Heyne, Moritz: Beowulf[6], besorgt von Ad. Socin. Paderborn. 1898. 8°.

Hickesius, Georgius: Linguarum vett. septentrionalium Thesaurus grammatico-criticus et archaeologicus. Oxoniae. 1705. 2 Bde. fol.

Histoire littéraire de la France. Paris. Bd. XXII. XXIII. 1855. 1856. 4°.

Hofmann, Konrad: Über Jourdain de Blaivies, Apollonius von Tyrus, Salomon und Marcolf, in: Sitzungsberichte der k. bayr. Akademie der Wissenschaften zu München, philos. philol. Klasse. 1871. 8°.

Holthausen, F.: Zu alt- und mittelenglischen Dichtungen, in: Anglia XXIII. Halle. 1901. 8°.

Jagić, V.: Die christlich-mythologische Schicht in der russischen Volksepik, in: Archiv für slavische Philologie. Berlin. I. Bd. 1875. 8°.

Jantzen, Hermann: Geschichte des deutschen Streitgedichtes im Mittelalter, erschienen als 13. Heft der Germanischen Abhandlungen, begr. von Karl Weinhold, herausgeg. von Fr. Vogt. Breslau. 1896. 8°.

Kaluza, M.: Historische Grammatik der englischen Sprache. Berlin. I. Teil. 1900. 8°.

Kampers, Franz: Mittelalterliche Sagen vom Paradiese und vom Holze des Kreuzes Christi. Köln. 1897. 8°.

Kauffmann, Friedrich: Deutsche Mythologie. Stuttgart. (Göschen). 1890. 8⁰.

Keller, O.: Untersuchungen über die Geschichte der griechischen Fabel, in: Jahrbücher für klassische Philol. Suppl. Bd. IV. Heft 3. Leipzig. 1861. 8⁰.

Kemble, John M.: The Dialogue of Salomon and Saturnus. London. 1848. 8⁰.

— —: Dasselbe, ohne Titelblatt s. a. Klein 8⁰. (Britisches Museum.)

— —: The Saxons in England. A New Edition, Revised by Walter de Gray Birch. London. 1876. 2 Vol. 8⁰.

Kluge, Friedr.: Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache [6]. Straßburg. 1899. 8⁰.

— —: Vorgeschichte der altgermanischen Dialekte [2], in: Paul's Grundriß I [2]. Straßburg. 1897. 8⁰.

— —: Geschichte der englischen Sprache [2], in: Paul's Grundriß I [2]. Straßburg. 1899. 8⁰.

Koch, Friedr.: Die Laut- und Flexionslehre der englischen Sprache. Kassel. 3 Bde. 1882—91. 8⁰.

Köhler, Reinh.: Zur Legende von der Königin von Saba, oder der Sibylla und dem Kreuzholze, in: Germania XXIX. 1884. 8⁰.

Körting, Gust.: Grundriß der Geschichte der englischen Litteratur. Münster i. W. 1899. 8⁰.

The Koran, Commonly Called the Alcoran of Mohammed. Translated by George Sale. London. 1764. 2 Vol. 8⁰.

Liebermann, Fel.: Die Gesetze der Angelsachsen. Halle. 1903 (1898). I. Bd. 4⁰.

Liebrecht, F.: Zur slavischen Walthariussage, in: Germania XI (1866).

— —: Salomon und Morolf, in: Germania XXV (1889).

— —: Zur Volkskunde. Heilbronn. 1879. 8⁰.

— —: Beiträge zum Zusammenhang indischer und europäischer Märchen und Sagen, in: Theodor Benfey's Orient und Occident. Göttingen. 1862. 8⁰.

Linke, Kurt: Die Accente im Oxforder und Cambridger Psalter. Diss. Erlangen. 1886. 8⁰.

Lipsius, Rich. Alb.: Die apokryphen Apostelgeschichten und Apostellegenden. Braunschweig. 3 Bde. 1884—90. 8°.

Lueg, Leo: Biblische Realkonkordanz[3], bes. von Heim. Regensburg. 1890. 8°.

Lydgate, Order of Fools, siehe Furnivall und Halliwell.

Meyer, Elard Hugo: Germanische Mythologie, erschienen als 1. Bd. der Lehrbücher der germanischen Philologie. Berlin. 1891. 8°.

Meyer, Wilhelm: Die Geschichte des Kreuzholzes vor Christus, in: Abhandlungen der k. bayr. Akademie der Wiss. I. Kl. XVI. Bd. II. Abt. München. 1881. 4°.

Michaëlis de Vasconcellos, Carolina: Zur Salman-Morolfsage, in: PBB. VIII (1872).

Michelsen, Al.: Älteste christliche Epik der Angelsachsen, Deutschen und Nordländer. 1874. 8°. (Übersetzung von Hammerich.)

Migne, J. P.: Indices Patrologiae Latinae. Paris. 1862—64. 4 Bde. 4°.

— —: Patrolog. Graeca. Bd. 122. (Testamentum Salomonis.)

— —: Dictionnaire des Apocryphes. Paris. 2 Bde. 1856—58. 4°.

Mogk, Eugen: Norwegisch-isländische Literatur, in: Paul's Grundriß der germanischen Philologie[2]. Straßburg. 1902. 8°.

— —: Germanische Mythologie, in: Paul's Grundriß[2]. II. Bd. Straßburg. 1898. 8°.

Mone, Fr. J.: Anzeiger für Kunde der teutschen Vorzeit. 5. Jahrg. Karlsruhe. 1836. 8°.

Morley, H.: English Writers[3]. London. 1898. I. und II. Bd. 8°.

Morris, R.: The Blickling Homilies, in: E. E. T. S. (58. 63. 73. Bd.) London. 1874. 1876. 1880. 8°.

Müllenhoff und Scherer: Denkmäler deutscher Poesie und Prosa aus dem VIII.—XII. Jahrhundert. Dritte Ausgabe von E. Steinmeyer. 1. Bd. Berlin. 1892. 8°.

Müller, Hugo: Über die angelsächsischen Versus Gnomici. Dissertation. Jena. 1893. 8°.

Murray and Bradley: A New English Dictionary on Historical Principles. Oxford. 1888. fol. Bd. A—R.

Napier, Arthur: Wulfstan. Berlin. 1883. 8⁰.

Outzen, N.: Glossarium der friesischen Sprache. Herausgeg. von L. Engelstoft und C. Molbech. Kopenhagen. 1837. 8⁰.

Panzer, Friedr.: Erzbischof Albero von Trier etc., in: Germanistische Abhandlungen, Hermann Paul zum 17. März 1902 dargebracht. Straßburg. 1902.

— —: Hilde-Gudrun. Halle. 1901. 8⁰.

Panzer, Georg Wolfgang: Annalen der älteren deutschen Litteratur. Nürnberg. 1788. 3 Bde. 4⁰.

Paris, G.: La femme de Salomon, in: Romania IX. 1880. 8⁰, vgl. Litterar. Centralblatt 1880. Nr. 40.

— —: Li Bastars de Buillon, in: Romania VII. 1878. 8⁰.

Petsch, Robert: Neue Beiträge zur Kenntnis des Volksrätsels, erschienen in: Palaestra IV., herausgeg. von Al. Brandl und Erich Schmidt. Berlin. 1899. 8⁰.

Piper: Salman und Morolf, in: Kürschner's deutsche National-Litteratur. Berlin u. Stuttgart. [1887]. Bd. II. 8⁰.

Poestion, Jos. Cal.: Das Tyrfingschwert. Hagen i. W. und Leipzig. 1883. 8⁰.

Pogatscher, Alois: Zur Lautlehre der griechischen, lateinischen und romanischen Lehnwörter im Altenglischen. Straßburg. 1888. 8⁰.

Procop: Gothenkrieg, übers. von Coste. Leipzig. 1885. 8⁰.

Proverbes au vilain, in: Histoire littéraire de la France. XXIII. Paris. 1856. 4⁰.

Reusch, Heinr.: Der Index der verbotenen Bücher. Bonn. 2 Bde. 1883—1885. 8⁰.

Richthofen, Karl Freiherr von: Altfriesisches Wörterbuch. Göttingen. 1840. 4⁰.

Rieger, Max: Alt- und Angelsächsisches Lesebuch. Gießen. 1861. 8⁰.

Rituale Ecclesiae Dunelmensis, Published for the Surtees Society. London. 1840. 8⁰.

Rösch, Gustav: Die Königin von Saba als Königin Bilqîs, in: Jahrbücher für protestant. Theologie. Bd. VI. Leipzig. 1880. 8⁰.

Roquefort, J. B.: Glossaire de la langue romane. Paris. 2 Bde. u. Suppl. 1808. 8°.
Schade, Oskar: Veterum Monumentorum Theotiscorum Decas. Vimariae. 1860. 8°.
Schaubach, E.: Gregor Haidens Salomon und Morolf. Diss. Leipzig. 1881. 8°.
Schaumberg, W.: Untersuchungen über das deutsche Spruchgedicht Salomon und Morolf, in: PBB. II. Halle. 1876. 8°.
Schéler, Aug.: Li Bastars de Buillon, poème du XIVe siècle. Bruxelles. 1877. 8°.
Schipper, J.: Salomo und Saturn, in: Pfeiffer's Germania. Bd. XXII (N. R. Bd. X). 1877. 8°.
Schmid, Reinhold: Die Gesetze der Angelsachsen. Leipzig. 1858. 8°.
Schönbach, Anton: Altdeutsche Predigten. Graz. 1886. 4°.
Schorbach, Karl: Studien über das deutsche Volksbuch Lucidarius, in: Quellen und Forschungen zur Sprach- und Culturgeschichte etc., herausgeg. von Brandl, Martin und Schmidt. 74. Heft. Straßburg. 1894. 8°.
Schücking, Levin Ludw.: Studien über die stofflichen Beziehungen der englischen Komödie etc. Göttinger Diss. Halle. 1901. 8°.
Searle, William George: Onomasticon Anglo-Saxonicum. Cambridge. 1897. 8°.
Sidrach: Le livre du Saige. Paris. 1533. 8°.
Sievers, Eduard: Altgermanische Metrik. Halle. 1893. 8°.
— —: Angelsächsische Grammatik[3]. Halle. 1898. 8°.
— —: Zur Rhythmik des germanischen Allitterationsverses, in: PBB. X (1885) und XII (1887).
— —: Salomo und Saturn, in: PBB. X, 519. XII, 480.
— —: Zum ags. Vokalismus. Dekanatsprogramm. Lpz. 4°.
Singer, S.: Salomosagen in Deutschland, in: Z. f. d. A. XXXV (N. F. XXIII). Berlin. 1891. 8°.
Skeat, Walter: An Etymological Dictionary of the English Language. Oxford. 1882. 4°.
— —: A Concise Etymological Dictionary of the English Language. Oxford. 1901. 8°.

Skeat, Walter: Principles of English Etymology. Oxford. 2 Bde. 1891—1892. 8⁰.
— —: Cain's Jawbone, in: The Academy. Vol. XLVIII (1895), S. 343. 4⁰.
— —: Aelfric's Lives of Saints, in E. E. T. S. (76. 82. 94. 114.) London. 1881. 1885. 1890. 1900. 8⁰.
Smith, Benj. E.: The Cyclopædia of Names. London. [1894]. 4⁰.
Smith, William and Wace, Henry: A Dictionary of Christian Biography. London. 4 Bde. 1877. 8⁰.
Smyth, Albert H.: Shakespeare's Pericles and Apollonius of Tyre, in: Proceedings of the American Philosophical Society. Vol. XXXVII. Nr. 158. S. 206. Philadelphia. 1898. 8⁰.
S[tokes], W.: Three Irish Glossaries. London. 1862. 8⁰.
Streitberg, W.: Urgermanische Grammatik. Heidelberg. 1896. 8⁰.
Strobl, J.: Zur Spruchdichtung bei den Angelsachsen, in: Z. f. d. A. N. F. 19. Bd. Berlin. 1887. 8⁰.
Stürenburg, Cirk Heinrich: Ostfriesisches Wörterbuch. Aurich. 1857. 8⁰.
Sweet, Henry: Collation of the Poetical Salomon and Saturn with the Ms., in: Anglia I. 1877. 8⁰.
— —: The Student's Dictionary of Anglo-Saxon. Oxford. 1897. 8⁰.
— —: Sketch of the History of Anglo-Saxon Poetry, in: Thomas Warton's History of English Poetry, ed. by W. Carew Hazlitt. London. I. Bd. 1871. 8⁰.
Thiel, Andreas: S. Gelasii Papae Epistolae et Decreta, in: Epistolae Romanorum Pontificum Genuinae. Brunsbergae. 1867. 8⁰.
Thorpe, Benjamin: The Homilies of the Anglo-Saxon Church. London. 1844—46. 2 Bde. 8⁰.
Varnhagen, Hermann: Longfellow's Tales of a Wayside Inn und ihre litterar. Quellen. Berlin. 1884. 8⁰.
Vogt, Friedr.: Die deutschen Dichtungen von Salomon und Markolf. I. Bd. Salman und Morolf. Halle a. S. 1880. 8⁰.
— —: in Paul's Grundriß II ². 229.



Vogt, Friedr.: Zur Salman-Morolfsage, in: PBB. VIII. 1882.

— —: Über Sibyllen-Weissagung, in: PBB. IV. 1877.

Wackernagel, Philipp: Das deutsche Kirchenlied von der ältesten Zeit bis zu Anfang des XVIII. Jahrhunderts. 2. Bd. Leipzig. 1867. 8°.

Wackernagel, Wilhelm: Geschichte der deutschen Literatur. 2. Aufl. bes. von Ernst Martin. 1. Bd. Basel. 1879. 8°.

Wanleii, Humphredi: Catalogus, siehe Hickesii Thesaurus. Oxoniae. 1705.

Weil, G.: Biblische Legenden der Muselmänner. Frankfurt a. M. 1845. 8°.

Weishaupt, Adam: Saturn, Mercur und Hercules, drei morgenländische Allegorien. Regensburg. 1789. 8°.

Wesselofsky, A.: Neue Beiträge zur Geschichte der Salomosage, in: Archiv für slavische Philologie. VI (1882), S. 393 ff. und 548 ff.

— —: Slavische Überlieferungen über Salomon und Centaurus und die westeurop. Legenden über Morolf und Merlin. St. Petersburg. 1872. 8° (russisch geschrieben).

— —: El Dyalogo di Salomon e Marcolpho, a cura di Ernesto Lamma, in: Giornale storico della letteratura italiana VIII. Roma. 1886. 8°.

Wetzer und Welte: Kirchenlexikon. (Artikel Salomo und Ordalien.) Freiburg. 1882. 8°.

Wiedenbauer, Augustin: Über Salomon und Markolf, in: Böckh und Gräter's Bragur IV. Leipzig. 1796. 8°.

Wilmanns: Recension von Vogt's Ausgabe, in: A. f. d. A. VII, 274 ff. Berlin. 1881. 8°.

Wimmer, Lud. A.: Die Runenschrift, übersetzt von Dr. F. Holthausen. Berlin. 1887. 8°.

Wülfing, Ernst: Die Syntax in den Werken Alfreds des Großen. Bonn. 2 Bde. 1894. 8°.

Wülker, R.: Geschichte der englischen Litteratur. Leipzig und Wien. 1900. 8°.

— —: Grundriß zur Geschichte der angelsächs. Litt. Leipzig. 1885. 8°.

W y n k y n de W o r d e : Legenda aurea. 1527. fol. (Trin. Coll. Cambridge).

Z u p i t z a , J u l i u s : Lateinisch-Englische Sprüche, in: Anglia I, (1878) 285.

— —: Zu Salomon und Saturn, in: Anglia III (1880), 527—531.

— —: Ein Zauberspruch, in: Z. f. d. A. N. F. 19. Bd. Berlin. 1887. 8°.

I. Einleitung.

Die allgemeine Geschichte der Sagen von Salomo.[1])

Nach jahrhundertelangen, wechselvollen Kriegen gelang es endlich dem jüdischen Volke, unter Davids Anführung über die feindlichen Nachbarstämme, besonders die Philister Herr zu werden (2. Könige, Kap. 8 und 1. Paralipomenon Kap. 20) [2]), und durch weitere glückliche Siege erlangte Israel

---

[1]) Über die allgemeine Sagengeschichte handelten: F. H. v. d. Hagen, in der Einleitung der Ausgabe des Salomon und Morolf, in v. d. Hagen's und Büsching's Deutschen Gedichten des Mittelalters I. Berlin 1808; J. Grimm in der Besprechung dieser Ausgabe in den Heidelbergischen Jahrbüchern der Literatur, 2. Jahrgang. 5. Abteilung. II. Bd. 14. Heft (1809), ebenso in seinen kleineren Schriften IV. Siehe ferner Schelling: Allgemeine Zeitschrift etc. 1813; Kemble in seiner Ausgabe des Salomo und Saturn 1848; C. Hofmann: Über Jourdain de Blaivies, Apollonius von Tyrus, Salomo und Markulf, in den Sitzungsberichten der Münchener Akademie der Wissenschaften 1870, philol.-histor. Klasse; W. Schaumberg, Untersuchungen über das deutsche Spruchgedicht Salomo und Morolf, in PBB. II. Halle 1876. Grundlegend ist das Werk von Fr. Vogt: Die deutschen Dichtungen von Salomon und Markolf I. Bd. Salman und Morolf. Halle 1880. — Siehe ferner Herford: Studies in the Literary Relations of Engl. and Germany. Cambridge 1886. Eine kurze Zusammenfassung findet sich bei Grässe: Lehrbuch etc. II. 3. S. 466—71 und bei Migne: Dict. des Apocryphes II, 872; beide jedoch veraltet; vortrefflich, aber nur kurz bei Piper (1887) in Kürschner's Deutscher Nationalliteratur II. S. 196—206; ebenso bei Fr. J. Child (1884): The English and Scottish Popular Ballads, Bd. V, S. 1 und 279 ff.; ganz kurz bei H. Smyth (1898): Shakespeare's Pericles and Apollonius of Tyre, in: Proceedings of the American Philos. Society XXXVII, S. 288 ff.; vgl. endlich auch H. Varnhagen: Longfellow's Tales of a WaysideInn und ihre Quellen. Berlin 1884. S. 26 ff.

[2]) Ich zitiere nach Augustin Arndt: Die heilige Schrift des Alten und Neuen Testamentes. Regensburg 1899.

seine größte Ausdehnung, vom Euphrat bis nach Ägypten (2. Paral. Kap. 9). Die einsichtsvolle Regierung des weisen David stärkte das Land auch im Innern, und so war Ruhe in ganz Israel, als der kaum zwanzigjährige Salomo noch bei Lebzeiten seines Vaters auf den Thron kam (1. Paralip. Kap. 18 und 22). Unter seiner prunkvollen Herrschaft endlich trat das jüdische Volk in das Verkehrsleben ganz Vorderasiens ein. Dies erweckte den reflektierenden semitischen Geist und brachte eine eigentümliche Weisheit, eine reiche Fülle von Sprüchen der Lebensklugheit hervor.[1]) Wie man David als den Vertreter der lyrischen Gattung bei den Israeliten ansehen kann, so erscheint nun Salomo als derjenige der gnomischen Weisheit, die bei den semitischen Völkern die Philosophie der Inder und Iranier vertritt. Der Ruf dieses weisen Königs, der tausendundfünf Lieder gesungen und dreitausend Sprüche verfaßt hatte (3. Kön. Kap. 4, 32), verbreitete sich über ganz Westasien. So zog nach der Bibel die Königin von Saba an seinen Hof, um diese Weisheit zu hören und ihn mit Rätselfragen[2]) auf die Probe zu stellen (2. Paralip. Kap. 9 und 3. Kön. 10, 1). Über diese Begegnung Salomo's erhalten wir aus der jüdischen Sage nur späten und fragmentarischen Aufschluß. In der arabischen Sage trägt die Königin den Namen Bilqîs. Schon Muhammed[3]) berichtet darüber in gekürzter Form, wodurch bewiesen ist, daß er die Kenntnis der Sage bei seinen Zuhörern voraussetzte (27. Sure des Korans 21—45). Eigentümlich ist — wie Hertz bemerkt —, daß der Königin in einzelnen Fassungen der Legende selbst die tierischen Beine geblieben sind, um

---

[1]) Siehe den Artikel über Salomo in Albert Hauck's Realencyklopädie für protest. Theologie. Leipzig 1883, S. 315.

[2]) Hertz: Die Rätsel der Königin von Saba, in Z. f. d. A. XXVII. 1 ff.; ferner R. Köhler, Germania XXIX, 53 ff.; Kampers: Mittelalterliche Sagen vom Paradiese und vom Holze des Kreuzes Christi. Köln 1897. S. 28—34, 92—100; Rösch: Die Königin von Saba als Königin Bilquîs, in den Jahrbüchern für protest. Theologie 1880. VI. 524 ff.; Vogt: Über Sibyllen-Weissagung, in PBB. IV. 48—100; vgl. ferner Gaster: Literatura populară română etc. S. 324 ff.

[3]) Siehe Eisenmenger 1711. II. Bd. 443.

die es sich bei jener Täuschung in der jüdisch-arabischen Sage handelt.[1]) Diesen Zug hat schon eine der frühesten Gestaltungen der Legende, welche in der Windsberger Handschrift des Honorius Augustodunensis: De imagine mundi, um 1150, interpoliert ist, und in einer lateinischen Predigtsammlung vom Ende des 12. Jahrhunderts wiederkehrt.[2]) Diese Legende liefert auch einen sehr interessanten Beitrag zur Markolfsage, indem sie dem Salomo einen zwerghaften Halbbruder zuschreibt, den die Königin von Saba auf ihre Bitte zum Geschenk erhält.

Der Zug jener Königin steht jedoch nicht vereinzelt da, denn in geistreichem Rätselspiel scheinen sich auch Hiram, König von Tyrus, sowie der Tyrier Abdemon mit Salomo gemessen zu haben.[3]) Darüber berichtet uns Flavius Josephus[4]) im 1. Jahrhundert nach Christus, zuerst in seinen Antiqq. judaic. VIII. 5, 3, und dann wieder Contra Apionem I. 17, 18, wo er Auszüge aus Menander, welcher die tyrischen Urkunden aus dem Phönizischen in das Griechische übersetzte, sowie aus dem Historiker Dios gibt. Menander sagt: Nach dem Tode des Abibal folgte ihm in der Regierung sein Sohn Hiram . . . . Zu seiner Zeit lebte der jüngere Sohn des Abdemon, welcher immer die Fragen löste, welche Salomo, der König von Jerusalem aufgab. Und Dios erzählt: Salomo habe dem Hiram Rätsel geschickt und von ihm auf Verlangen welche bekommen; wer sie nicht lösen konnte, sollte dem Erratenden Geld zahlen. Da nun Hiram darauf eingegangen war und die Rätsel nicht lösen konnte, so habe er dann viel Geld zahlen müssen. Dann aber habe er durch den Abdemon, einen tyrischen Mann, die Aufgaben lösen lassen, welcher nun seinerseits dem Salomo andere Rätsel aufgegeben habe, die dieser nicht erraten

---

[1]) Siehe arabische Sage, unten Seite 9, und Hertz, a. a. O., S. 23.

[2]) Abgedruckt bei W. Meyer, Die Geschichte des Kreuzholzes vor Christus, S. 109 ff.

[3]) Vgl. auch Smyth, a. a. O. 290; Child, a. a. O., Bd. I, 404.

[4]) Ed. Haverkamp I. 434. 435 und II. 447—449. Siehe auch J. Grimm, in den Heidelbergischen Jahrbüchern der Literatur, II. Bd., S. 250—251 und C. Hofmann, a. a. O., S. 420.

konnte und darum dem Hiram viel Geld dazu herausbezahlen mußte.

Salomo's Weisheit tritt auch in jenem allbekannten Urteilsspruche zutage, den er bei dem Streite der zwei Buhldirnen um das Knäblein fällte, welches die eine im Schlafe erdrückt und der anderen in das Bett gelegt hatte, während sie das lebendige ihr wegnahm (3. Kön. Kap. 3, 16). Wie nun hier überall seine Weisheit gepriesen wird, so wird umgekehrt auch getadelt, daß er sich von Gott abwandte; dies hebt besonders die Hagada hervor. Der Abfall von Gott hat seinen Grund in der übergroßen Liebe Salomo's zu heidnischen Weibern. Nach 3. Kön. 11 liebte er besonders die ägyptische Königstochter Pharao's,[1]) die er nach Kap. 3, 1 zu seiner Gattin erkoren hatte, und der er auch nach Kap. 9, 24 ein Haus errichten ließ. Er erregte aber den Unwillen Gottes dadurch, daß er den Göttern seiner heidnischen Weiber Opfer darbrachte und sogar Altäre erbauen ließ (vgl. Testament des Salomo). Daher drohte ihm der Herr, sein Königreich zu nehmen (Kap. 11. 9 und 12). Daß dies wirklich einmal eingetreten sei, schloß man aus der Stelle des Prediger's 1, 12: Ich, der Prediger, *war* König über Israel zu Jerusalem.

Nach 3. Kön. 1, 5 ist auch bekannt, daß Salomo's Bruder[2]) Adonia, der ältere Sohn David's mit der Haggith, noch zu Lebzeiten seines Vaters die Krone an sich gerissen hatte. Als nun Salomo, dem die Thronfolge versprochen war, zum Könige ausgerufen worden war, verzieh er ihm; als Adonia aber die schöne Sunamitin Abisag, die junge Kebse des alten David, durch Salomo's Mutter Bethsabe von ihm zur Gattin erbat, benutzte Salomo diesen Vorwand und tötete ihn; denn er befürchtete, es könnte ihm durch die Erfüllung dieser Bitte der Anspruch auf mehr eingeräumt werden, zumal Adonia den Feldherrn und Hohepriester auf seiner Seite hatte.

---

[1]) Siehe auch Vogt, S. IL.; vgl. G. Paris: La femme de Salomon, in Romania IX. 1880. S. 463 und Literar. Centralblatt 1880, Nr. 40.

[2]) Vogt. S. LI vermutet hierin den Ausgangspunkt zu der Tatsache, daß in den slavischen Sagen der Freund Salomo's als Bruder dargestellt wird. Dagegen: Wilmanns in A. f. d. A. VII. 276.

Das sind die *biblischen* Berichte über den Augustus und Aristoteles der jüdischen Nation. Vergleichen wir damit die Erzählungen über Salomo im *Talmud*, so sehen wir, daß hier weniger seine Macht und Herrlichkeit, als vielmehr sein Übermut und Abfall von Jehova, sowie seine daraufolgende Demütigung und Strafe hervorgekehrt werden.[1])

Damit kommen wir zu den anderen *semitischen* Bearbeitungen der Sage, in denen sogar die Geisterwelt Salomo untertan ist (s. Eisenmenger I. 355; Schaumberg S. 50; Vogt S. IL.). Bei den *Juden* finden wir die Sage in kabbalistischen und talmudischen Schriften, besonders in der Hagada[2]) ausgeprägt. Nach dem talmudischen Traktat Gittin, fol. 68 col. 1. 2, läßt Salomo einen Teufel und eine Teufelin vor sich kommen, um zu erfahren, wo der Wurm Schámir sei, durch dessen Kraft man die härtesten Steine spalten könne, die er für den Tempelbau benötigte (siehe auch Vogt im Anhange). Diese verweisen ihn auf den König der Teufel Aschmedai, der sich auf einem Berge aufhalte und aus einer Wassergrube, die er immer mit einem Stein zudecke und mit seinem Petschaftsring versiegle, seinen Durst lösche.[3]) Salomo schickt nun den Teufel Benajah dahin, damit dieser das Wasser auslaufen lasse, dann mit Wein fülle, um so den trunkenen Aschmedai in seine Gewalt zu bekommen. Dies gelingt ihm auch, und so kommt der König der Teufel vor Salomo. Als dieser von ihm den Wurm Schámir verlangt, bedeutet er ihm, daß der Fürst des Meeres ihn besitze, der ihn dem Auerhahne gebe, auf daß er ihn wohl verwahre. Er bekommt aber schließlich den Schámir, woran sich dann die Geschichte dieses Wurms reiht.[4])

---

[1]) Grünbaum: in der Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft XXXI, 198 ff., wieder abgedruckt bei Grünbaum: Gesammelte Aufsätze zur Sprach- und Sagenkunde, herausgegeben von F. Perles, Berlin. 1901, S. 22 ff.

[2]) Eisenmenger: Entdecktes Judentum. Königsberg. 1711. I, 350 ff. II, 440 ff.; Grünbaum: Beiträge zur vergleichenden Mythologie aus der Hagada, a. a. O. 198 ff.; ferner Vogt, S. XLVI; Wilmanns, in Z. f. d. A. VII. 276; Wesselofsky: Neue Beiträge zur Geschichte der Salomonssage, im Archiv für slavische Philologie VI. 393 und 555 ff.

[3]) Vgl. damit das Loblied auf Salomo, unten, S. 20.

[4]) Über den Schámir vgl. noch: Benj. E. Smith: The Cyclopædia

Die Teufel helfen dem Salomo beim Tempelbau, solange er Gott dient; nachdem er aber gesündigt, wenden sie sich von ihm. Auch Aschmedai streift seine Ketten ab, daran er gefesselt war und schleudert den König Salomo 400 Meilen weit hinweg. Den zauberkräftigen Ring des Königs wirft er in das Meer. Salomo muß nun drei Jahre betteln gehen. Er kommt in das Land der Ammoniter, wird in die königliche Küche geführt, wo er einige Speisen vor dem Könige kocht und alsbald zum Küchenmeister angenommen wird. Des Königs Tochter, Naama, verliebt sich in ihn und will ihn zum Ehegemahl haben. Daraufhin aber verstößt der König seine Tochter mit Salomo in eine Wildnis. Salomo, der nach Nahrung ausgeht, kommt an einen Ort, wo er einen Fisch kauft, in welchem sich sein Ring findet. Erfreut geht er nach Jerusalem und treibt den Aschmedai von seinem Thron. Er läßt dann den König der Ammoniter kommen und zeigt ihm an, daß er sein Schwiegersohn sei. Auch wird in dem talmudischen Traktat gesagt, daß Salomo alle Tage von zwei Teufeln, Asa und Asael, zu denen ihn immer ein Adler trug, Weisheit und Künste gelernt hätte (Eisenmenger II. 440 und Sale: Koran S. 96).

In einer anderen talmudischen Variante[1]) will Salomo die Kraft des gefangenen Dämons versuchen und dieser antwortet ihm: Gib mir deinen Ring und ich will dir meine Macht zeigen. Als Salomo seinen Wunsch erfüllt, wächst Asmodeus (Aschmedai) riesig empor; ein Flügel (Fuß) stützt sich auf den Himmel, der andere auf die Erde. Er verschluckt Salomo und speit ihn 400 Parasangen weit von sich; dort bleibt Salomo drei Jahre als Bettler. Inzwischen hat sich Asmodeus in Salomo's Gestalt auf dessen Thron gesetzt und herrscht, bis er Verdacht bei den Mitgliedern des Synhedriums erregt. Diese suchen den König auf, bringen ihm den dem Dämon entwendeten Ring, worauf aber Asmodeus davonfliegt.

---

of Names. London. [1894]. S. 904; ferner Baring-Gould: Curious Myths of the Middle Ages, S. 386—416; Gaster: Literatura populară română, S. 78—80.

[1]) Siehe Wesselofsky, Archiv VI, S. 556.

Wie Wesselofsky zuerst gezeigt hat[1]), zerfällt die Talmuderzählung in zwei Episoden: 1. Fang des Asmodeus; seine Gespräche mit Benajah und Salomo; 2. Vertreibung Salomo's durch den Dämon. Er erblickt in letzterer Episode den Ursprung für die Erzählungen von der Entführung der Gemahlin Salomo's (siehe später), hingegen in der ersten, dem Bestandteile der Gespräche, das Prototyp zu den Dialogen zwischen Salomo und Saturn, Salomo und Morolf.

Irgend eine Variante der ersten talmudischen Erzählung lag auch der muhammedanischen Legende von Salomo und Sachr, der an Stelle Aschmedais tritt, zugrunde.[2]) Hier bei den *Arabern*[3]) spielt Salomo jedoch nicht die kleinliche Rolle wie bei den Juden, sondern er erscheint als ein großer Zauberer, dem auf Gottes Geheiß acht Engel die Herrschaft über die Winde übertragen. Der höchste gibt ihm einen Edelstein, indem er sagt: Wenn du uns einen Befehl zu erteilen hast, so hebe nur diesen Stein gegen den Himmel, und wir erscheinen als deine Diener. Weitere vier Engel übergeben ihm mit einem anderen Edelstein die Herrschaft über alles, was auf der Erde und in der Luft lebt. Durch einen dritten Edelstein bekommt er die Herrschaft über Land und Wasser, so daß auf seinen Befehl die höchsten Berge verschwinden. Ein anderer Engel überbringt ihm einen vierten Edelstein, wodurch Salomo die Macht über das Geisterreich erlangt. Diese vier Steine läßt Salomo nun zusammensetzen, um jeden Augenblick Gebrauch von seiner Herrschaft über das Tier- und Geisterreich, über Erde und Wind machen zu können. Seine erste Sorge ist, die Satane und Djinn zu unterwerfen. Er läßt sie alle vor sich kommen mit Ausnahme des mächtigen Sachr und des Iblis, des Meisters aller

---

[1]) Archiv VI, 395.

[2]) Wesselofsky im Archiv VI, 556.

[3]) Siehe Weil: Biblische Legenden der Muselmänner. Frankfurt. 1845, 225 ff.; Jos. von Hammer: Rosenöl I. Stuttgart u. Tübingen. 1813. S. 147 ff.; René Basset: Salomon (Solaiman) dans les légendes musulmanes, in Revue des Traditions Populaires. Paris. 1888—1890, T. III, S. 353—359, 503, 537—538; IV, 52—53, 231—234, 389—391, 486—493, 592—594; V, 298, 431.

bösen Geister. Jedem drückt er seinen Siegelring auf den Hals, um sie als seine Sklaven zu zeichnen.

Diese bauen nun den Tempel. Es folgt dann dieselbe Geschichte mit Sachr, der berauscht wird und dadurch in die Macht Salomo's gerät, wie wir es schon bei Aschmedai gesehen haben. Salomo will dann eine Pilgerfahrt nach Mekka unternehmen. Zu diesem Zwecke läßt er einen großen Teppich anfertigen, auf dem sich alle Pilger niederlassen. Den Vögeln gebietet er, über dem Teppiche in geschlossenen Reihen zu fliegen, um die darauf Befindlichen zu beschatten. Den Winden befiehlt er, den Teppich mit allem, was darauf ist, in die Höhe zu heben und nach Jathrib (Medina) zu tragen. Als sie dort angekommen sind, geht er allein an die Stätte, wo später Mohammed die erste Moschee errichtete und verrichtet sein Mittagsgebet. Nach seiner Rückkehr müssen die Winde den Teppich wieder nach Mekka tragen. Nach drei Tagen will er nach Jerusalem zurückkehren. Als aber die Vögel ihre Flügel ausbreiten, bemerkt Salomo ein Sonnenstreifchen auf dem Teppich, woraus er schließt, daß irgend ein Vogel seinen Platz verlassen habe. Ein Adler macht ausfindig, daß der Wiedehopf fehle. Dieser muß ihn denn auch herbeischaffen, und der Wiedehopf entschuldigt sein Ausbleiben damit, daß er bei der Königin Bilqîs von Saba gewesen sei, deren Geschichte er erzählt. Salomo hat von dieser noch nie etwas vernommen; daher schreibt er an sie einen Brief, drückt seinen Siegelring darauf und übergibt ihn dem Wiedehopf zur Beförderung. Bilqîs erhält diesen am nächsten Tage und schickt auf den Rat ihrer Großen Geschenke an Salomo. Dann kleidet sie 500 Jünglinge als Jungfrauen und ebensoviele Jungfrauen als Jünglinge und befiehlt ersteren, sich wie Mädchen, letzteren, sich wie Jünglinge zu benehmen. Auch durch andere Kunststücke sucht sie das Prophetentum Salomo's auf die Probe zu stellen. Der Wiedehopf hört dies alles an und berichtet dem Salomo dann ausführlich. Natürlich errät dieser bei der Ankunft der Gesandten der Königin alles, die ihn nun mit der vollsten Überzeugung seines Prophetentums verlassen. Bilqîs kommt dann selbst zu ihm; doch ehe er mit ihr das Lager teilen

will, möchte er über ihren Körper im Reinen sein und sehen, ob sie wirklich Eselsfüße habe, wie ihm mehrere Satane glauben machen wollen. Daher läßt er sie durch einen Saal führen, dessen Boden von Kristall ist und unter welchem Wasser mit allerlei Fischen fließt.[1]) Bilqîs glaubt, sie müsse durch das Wasser waten und hebt ihr Kleid bis zu den Knieen auf; zu seiner großen Freude erblickt Salomo einen regelmäßig gebildeten Frauenfuß. Nun heiratet er sie, setzt sie wieder als Königin von Saba ein und bringt jeden Monat drei Tage bei ihr zu.

Bilqîs erhält aber bald eine gefährliche Nebenbuhlerin an Djarada, der Tochter des Königs Nubara, welcher eine der schönsten Inseln im indischen Meere beherrscht. Dieser König ist ein furchtbarer Tyrann; Salomo zieht daher mit so viel Truppen, als sein größter Teppich fassen kann, gegen ihn, erobert die Insel und erschlägt den König mit eigner Hand. Als er sich aus dem Palaste des Königs entfernen will, tritt ihm eine an Schönheit selbst die Königin von Saba übertreffende Jungfrau entgegen. Salomo läßt sie auf seinen Teppich bringen und will sie zwingen, seinen Glauben anzunehmen und sein Bett zu teilen. Djarada sieht aber in ihm nur den Mörder ihres Vaters und erwiedert seine Liebkosungen nur mit Seufzen. Als sie auch nach einem ganzen Jahre noch immer ihr Herz seiner Liebe verschließt, frägt er sie, womit er ihren Schmerz lindern könne. Sie bittet ihn darauf, durch einige Djinn die Statue ihres Vaters aus ihrer Heimat holen zu lassen, um durch dessen Anblick Trost zu erhalten. Salomo ist schwach genug, ihrem Wunsche zu willfahren, und so zollt Djarada dem Standbilde göttliche Verehrung. Vierzig Tage dauert dieser Götzendienst, bis Assaf davon Kenntnis erhält und in einer Predigt Salomo deshalb tadelt. Darauf eilt Salomo in das Gemach Djaradas, und da er sie betend vor dem Bilde ihres Vaters liegen sieht, zerbricht er dasselbe. Dann tut er 40 Tage lang Buße.

Als er eines Abends nach Hause zurückkehrt, und einer

[1]) Vergleiche auch Köhler, Germ. XXIX, 53.

seiner Gattinnen seinen Siegelring aufzubewahren gibt, nimmt der Djinn Sachr seine Gestalt an und läßt sich den Ring von ihr geben. Als Salomo bald darauf ihn wieder zurückfordert, wird er verlacht und als ein Lügner aus dem Palaste getrieben. 39 Tage irrt er so auf dem Lande umher. Am 40. Tage tritt er in den Dienst eines Fischers und hier wiederholt sich dieselbe Geschichte, wie sie uns schon in dem talmudischen Traktat erzählt ist, nur daß der König und seine Tochter nicht erwähnt werden. Salomo kommt wieder nach Jerusalem, wo er noch 10 Jahre regiert. Djarada will er nicht mehr wiedersehen, dagegen besucht er die Königin Bilqîs regelmäßig. Nach deren Tode erscheint auch ihm der Todesengel; beide gehen in einen kristallenen Saal, wo Salomo betet. Dann stützt er sich auf einen Stock und bittet den Todesengel, ihm in dieser Stellung seine Seele zu nehmen. Dieser willfährt auch seinem Wunsche, und erst als der Stock, vom Wurm zernagt, mit ihm zusammenstürzt, merken die Djinn seinen Tod. Engel tragen ihn dann, samt seinem Siegelringe, in eine verborgene Höhle.

Daneben finden sich noch andere Sagen von Salomo's Weisheit und ihrer Bestätigung im Gespräche mit Dämonen; so zum Beispiel die Unterhaltung Salomo's mit dem Dschinnen-König Schachruch,[1]) der ihm von den Sphären des Feuers, des Wassers und der Luft erzählt, von den 7 Erden und den 7 Meeren, die er durchreist hat und endlich von dem das ganze Universum umfassenden alten Weltdrachen, der die großen Revolutionen der Natur bewirkt. Er hat sieben hohle Zähne, und diese Zahnhöhlen sind die sieben Höllen. 7mal 100000 Flügel aus biegsamen Edelsteinen streckt er in das Unendliche;[2]) auf der Feder eines jeden Flügels steht ein Engel mit feuriger Lanze, die alle zusammen Gott loben und preisen. Alle 7mal 100000 Jahre sagt der Drache: Gott ist groß, und Lob sei Gott; dies sind die Jubeljahre der Welt. Wenn er ausatmet, speit er die 7 Höllen aus, und bringt jene großen physischen und politischen Revolutionen hervor, welche die Oberfläche des Erdballs um-

[1]) Hammer, Rosenöl I, 205ff. Siehe Vogt, S. LIII.
[2]) Siehe auch den babyl. Traktat Gittin. Näheres bei Vogt, S. 213ff.

kehren. Wenn er einatmet, wird Ruhe und Ordnung wieder hergestellt. Die Sterne sind die Schuppen seiner Haut, und sein Schweif ist das Chaos. Alles, was da ist, umschlingt er in sich selbst verschlungen, ein Bild der Unendlichkeit, oder die Unendlichkeit selbst. Die Ägypter haben sich die Natur als ein Weib gedacht, das in der Stellung vierfüßiger Tiere die Welt umfaßt. Daher heißt der alte Drache bald ein Weib und bald die Welt.

Endlich ist im Arabischen noch die Unterhaltung Salomo's mit Simurg[1]) über das Schicksal und die Vorherbestimmung zu erwähnen.

Es frägt sich nun, ob nicht auch eine *syrische* Salomo-Markolfsage existiert hat. Eine solche ist bis jetzt noch nicht gefunden und auch nicht anzunehmen, zumal das zu einer solchen Hypothese angeführte Zeugnis des Erzbischofs Wilhelm von Tyrus bereits von Schaumberg (S. 44) zurückgewiesen wurde. Wilhelm führt in seiner Historia rerum in partibus transmarinis gestarum lib. XIII. c. 1.[2]) den bereits zitierten Ausspruch des Josephus an und bemerkt in bezug auf Abdimus: Et hic fortasse est, quem fabulose popularium narrationes Marcholfum vocant, de quo dicitur, quod Salomonis solvebat ænigmata, et ei respondebat, aequipollenter iterum solvenda proponens.[3]) Dieser Ausspruch beweist jedoch nur die Verbreitung der Markolfsage zu Wilhelm's Zeit (um 1170), wird aber durch frühere Zeugnisse hinfällig gemacht.

---

[1]) Rosenöl I, 244 ff.

[2]) Ed. Bongars: Gesta Dei per Francos II, 834.

[3]) Melch. Goldast (unter dem angenommenen Namen Georg Erhard) in seinen Symbolae ad Petron. Francof. 1621. 8⁰, p. 726 (zuerst Helenopolis. 1610. 8⁰) führt diese Stelle an. Entdeckt wurde dies von Eschenburg, Denkmäler 175. Wieder abgedruckt bei v. d. Hagen, in seiner Ausgabe, S. III, Anm. Er sieht hierin den orientalischen Ursprung der Sage. Siehe auch Görres: Die teutschen Volksbücher 1807, S. 192; Grässe, a. a. O. II, 3, S. 466; Grimm, a. a. O., S. 249 (Kl. Schr. IV, 47 ff.); Kemble, S. 11; O. Keller: Untersuchungen über die Geschichte der griechischen Fabel, S. 370; vgl. C. Hofmann, a. a. O., S. 421. Dagegen wandte sich Schaumberg: PBB. 43 ff. Von neuem wurde die Frage untersucht von Vogt, S. XLVI.

So liegt also in dem Zauberringe die Macht Salomo's über die Dämonen. Einen wichtigen Beitrag für die Entstehungsgeschichte der Sage von Salomo und seinem Kampfe mit den Dämonen lieferte K. Burdach[1]): „Die um das Jahr 385 schreibende französische Jerusalempilgerin, deren noch nicht lange bekanntes Reisememoire man sich gewöhnt hat als S. Silviae peregrinatio zu zitieren, erzählt, in der Kirche des hl. Grabes habe bei der liturgischen Ausstellung des Kreuzes Christi am Karfreitag, nachdem diese kostbarste Reliquie von allen Anwesenden geküßt worden war, ein Diakon auch noch den Ring des Salomo und das Horn, womit die alttestamentlichen Könige gesalbt wurden, zur Verehrung und zum Kuß dargereicht (Kap. 37, Itinera Hierosolymitana rec. P. Geyer, im Wiener Corpus Scriptorum ecclesiasticorum latinorum Vol. 29, S. 88). Zwei Jahrhunderte später bestimmte der Breviarius de Hierosolyma (ebda. S. 154) das noch genauer: der Siegelring Salomo's werde gezeigt, mit dem er sich die Dämonen unterworfen habe, und er bestehe aus Elektrum. Aber schon das älteste Palästina-Itinerar, im Jahre 333 von einem Südfranzosen verfaßt, kannte in Jerusalem eine Krypta am heilkräftigen See Bethesda (Betsaida), in der Salomo die Dämonen peinigte, und ein auf wunderbare Weise mit einem einzigen Stein gedecktes Gemach an der Stelle des einstigen Salomonischen Tempels, wo der alttestamentliche König „die Weisheit beschrieb“, d. h. die Proverbien und den Koheleth (und das Buch der Weisheit?) verfaßte.

In diesen magischen Werkzeugen des Salomo, in diesen fabelhaften Lokalitäten seiner Zauberkraft, die von der wundersüchtigen Andacht und unermüdlich schöpferischen Phantasie der altchristlichen Jerusalempilger angestaunt, und mit märchenhaften, immer weiter ausgedichteten Geschichten jüdischer und arabischer Herkunft umsponnen wurden, liegt unzweifelhaft der Ausgangspunkt für die gesamte internationale Salomosage des Mittelalters. Noch im 12. Jahrhundert dauerte

[1]) In Herrig's Archiv CVIII, 131; ferner 7. Kap. von Burdach, Longinus und der Gral (noch nicht erschienen).

die alte Pilgertradition über Salomo fort; im Jahre 1137 wiederholte der Bibliothekar von Monte Cassino Petrus Diakonus die Erzählung von dem Horn und dem Ring Salomo's, die in der Grabeskirche zu Jerusalem gezeigt würden." Burdach fügt hieran die Frage: „Ist danach das geblasene Signalhorn König Salomos in der russischen Überlieferung nur eine mißverständliche Umgestaltung des ursprünglichen Salbhorns?"

Aus dem Orient wanderte die Sage nach dem *Abendlande.* Den ältesten Inhalt derselben in Europa versuchten Vogt, S. XLVII und Wesselofsky zu rekonstruieren, und ich verweise darauf.[1]) Die Sage erzielte im Abendlande einen riesigen Erfolg; sie wurde in alle Vulgärsprachen übersetzt und fast überall auch poetisch behandelt. Aus der orientalischen Sage entwickelte sich nach Vogt die griechisch-byzantinische. Hierher gehört das apokryphe *Testament des Salomo* [2]), in dem sich Salomo mit den Dämonen unterredet und ihnen ihre Verrichtungen anweist; aus ihm erfahren wir auch, daß sich Salomo zum Molochdienste verleiten ließ, um die Jebusitertochter Sulamith [3]) zu gewinnen. Ferner gehört hierher die *Hygromantia Salomonis ad filium Roboam* [4]) und die *τῶν Σολομωνιακῶν εἴδησις.* [5])

Von Byzanz wanderte die Sage über südslavisches Gebiet (serbisch-bulgarische [6]) Fassungen des XII—XIV. Jahrh. sind vorhanden gewesen) nach *Rußland.* [7])

---

[1]) Wesselofsky, Archiv VI, S. 405—410 und 554 ff.

[2]) Testamentum Salomonis, in Migne: Patrolog. Graeca. Bd. 122. Sp. 1315—58. In deutscher Übertragung von Aug. Bornemann, in Illgens Zeitschrift für die historische Theologie 1844, III, 9.

[3]) Siehe G. Paris: La femme de Salomon, in Romania IX, S. 436 —443, und Litterar. Centralblatt 1880. Nr. 40, Sp. 1333—35.

[4]) Fabricius: Codex pseudepigraphus veteris testamenti I. S. 1046.

[5]) Siehe auch eine griechische Fassung der Sage bei Michael Glykas, ed. Bonn, S. 342; ferner Fabricius, a. a. O. I, 1047.

[6]) Jagić: Die christlich-mythologische Schicht in der russischen Volksepik, im Archiv für slav. Philol. I, 110 ff. S. Vogt, S. XLVIII, Anm.; ferner Varnhagen, a. a. O., S. 28 ff.; Child, Fr. J., a. a. O., Bd. V. S. 3.

[7]) Jagić, a. a. O., S. 103 ff. Ferner die russisch geschriebene Abhandlung Wesselofsky's: Slavische Überlieferungen über Salomon und

Hier ist sie in drei verschiedenen Hauptfassungen[1]) überliefert, die insofern den semitischen Bearbeitungen noch am nächsten stehen, als Salomo noch Beziehungen zu außermenschlichen Wesen hat. In den Volksliedern sucht ein Kaiser Vasilj Okuljević eine durch Schönheit und Verstand ausgezeichnete Gemahlin, worauf ihm seine Großen Salomo's Gemahlin Salmanija vorschlagen (vgl. Sulamith). Ein gewisser Ivaška entführt[2]) die Königin, indem Boten, als Kaufleute verkleidet, über das Meer fahren, die Königin auf das Schiff locken und sie betäuben. Nach drei Jahren kommt aber Salomo, als Pilger verkleidet, zu ihr; sie erkennt ihn, setzt ihn in einem eisernen Koffer gefangen und gibt ihn in die Gewalt Vasiljs. Dieser bestimmt für ihn den Tod am Galgen; als Salomo gehenkt werden soll, erbittet er sich als letzte Gunst, sein Horn noch einmal blasen zu dürfen, da er das Spiel von seiner Jugend her, als er das Vieh weidete, lieb gewonnen habe. Auf dieses dreimal gegebene Zeichen eilen geflügelte Roßmenschen herbei, die ihn befreien. Statt seiner werden nun Vasilj, Salmanija und Ivaška aufgeknüpft.

In einer russischen Prosaversion[3]) besticht Salomo, als alter Pilger verkleidet, durch einen goldenen Ring eine Jungfrau an einem Brunnen, ihm einen Trunk aus einem dem Könige gehörenden Becher zu gestatten. Die Königin erkennt dann am Ringe, daß der Fremde ihr Mann ist. Salomo soll gehängt werden, wird aber durch sein Hornblasen befreit. Eine andere Fassung[4]) kennt Kitovras als Entführer von Salomo's Gattin, der einen als Kaufmann verkleideten Zauberer zu Salomo schickt. Dieser kauft einen

---

Centaurus und die westeuropäischen Legenden über Morolf und Merlin. Petersburg 1872, u. Archiv für slav. Philol. VI, 405—406 und 549 ff. Vgl. dazu Vogt, S. XLII, u. S. 213 im Anhang eine slavische Bearbeitung von Salomo und Aschmedai, ferner Dunlop, History etc., revised by Wilson II, p. 637; Gaster, a. a. O. 332; Varnhagen, a. a. O. S. 48; Child, a. a. O. Bd. V. S. 2 und 279 ff.

[1]) Siehe auch Wilmanns in A. f. d. A. VII. 274.

[2]) Über den Ausgangspunkt für die Entführung siehe Vogt, S. XLVIII ff.

[3]) Vogt, S. XLIII und Wesselofsky in Archiv VI, 396.

[4]) Wesselofsky in Archiv VI, 406—407.

Purpur und bittet den Kaufmann, bei ihm am nächsten Tage zu speisen. Bei dieser Gelegenheit versenkt der Gast die Königin in Schlaf und trägt sie auf das Schiff. Als Salomo erfährt, daß seine Gemahlin bei dem König Kitovras ist, verkleidet er sich als Bettler und zieht mit einem Heere hin. Auf sein Hornblasen kommt ihm sodann sein Heer zu Hilfe. In anderen Versionen ist der Entführer der König von Cypern [1]) oder der König Porus von Indien.

Was die russischen Sagen betrifft, die sich an Salomo's Mutter angeheftet haben, so möchte ich für diese auf Wesselofky's Abhandlung im Archiv VI. S. 574 verweisen.

Zu den slavischen Bearbeitungen gehören auch verschiedene *polnische* [2]); besonders in die Walthersage sind ähnliche Züge aufgenommen worden. Graf Walgerzs (Walther der Starke) hält sich eine Zeitlang am Hofe des Königs von Franken auf, dessen Tochter die schöne Helgunda ist. Sie verliebt sich in ihn, beide entfliehen über den Rhein, nicht ohne daß er zuvor einen Kampf mit dem anderen Liebhaber, einem alemannischen Königssohn, zu bestehen hat. Nach einigen Jahren besiegt Walgerzs den schönen Wislaw, Herrn von Wislicz, und legt ihn in seiner Burg gefangen. Helgunda verliebt sich in ihn und begibt sich mit ihm auf die Flucht. Sie weiß dann Walgerzs in Wislaw's Gewalt zu locken. Seine Bewachung ist Wislaw's häßlicher Schwester anvertraut, die, von Liebe zu ihm gerührt, ihn befreit, worauf er Wislaw und Helgunden tötet.

Eine welsche Bearbeitung der Sage zitiert Kemble S. 99, und über den Einfluß anderer indogermanischer Sagen siehe Otto Keller [3]), der auf eine große Ähnlichkeit der Aesop-

---

[1]) Wesselofsky im Archiv VI, S. 398, 406 und 548ff.

[2]) Siehe Kemble, S. 98; ferner Boguphal: Chronicon Poloniae, in Monumenta Poloniae historica, ed. Bielowski II, 512—514; J. Grimm: Latein. Gedichte des 10. und 11. Jahrh. Göttingen. 1838, S. 112ff.; F. Liebrecht: Die slavische Walthariussage, in Benfey's Orient und Occident I, 125—129; ferner Germania XI, 172—173, XXV, 38; Vogt, S. LXVIII; Wilmanns A. f. d. A. VII, 283.

[3]) Untersuchungen über die Geschichte der griech. Fabel, im Jahrbuch für klass. Philol. Supplement Bd. IV, S. 36ff., auch separat erschienen, Leipzig 1862.

und Markolfsagen hinweist, ebenso Schaumberg (S. 37); doch erklärte sich dagegen Vogt S. LVI.

Dem Abendlande kann die Sage in ihrer byzantinischen Fassung nur durch *lateinische* Übertragungen vermittelt worden sein.[1]) Allein die erhaltenen lateinischen Bearbeitungen[2]) sind später und haben eine von den Sagen abweichende Gestalt. Der ungeschlachte Marcolphus kommt mit seiner eben so häßlichen Frau vor Salomo und stellt sich erst vor, nachdem ihm Salomo seine Abstammung von 12 Generationen berichtet hat. Es folgt die Beschreibung der beiden Ehegatten, worauf dann das Urteil Salomo's über die zwei Buhldirnen angeführt wird. Alsdann wechselt Rede mit Gegenrede ab, da Salomo mit Marcolphus disputieren will, nachdem er ihn als einen schlagfertigen Menschen erkannt hat. Der Dialog besteht aus lauter Sprichwörtern und Salomo's Satz und Marcolph's Gegenrede sagen im wesentlichen dasselbe, nur daß sich Marcolph immer unanständig ausdrückt.[3]) Vergleicht man die Sprichwörter, welche Salomo dem Marcolph vorlegt, mit den sogenannten Salomonischen Sprichwörtern des Alten Testamentes, so zeigt sich erstens, daß die letzteren, wenn auch nicht mit denselben Worten, so doch dem Sinne nach gleich, sich in ersteren wiederfinden, zweitens, daß in den Proverbia Salomonis ein besonderes Narrenkapitel ist und zwar gerade das 26., in welchem Vers 8 ein Merkur erwähnt wird.[4])

---

[1]) Über Hss. und alte Drucke der lat. Gedichte siehe Eschenburg in Bragur II, 456; v. d. Hagen, a. a. O., S. IV, Anm. 4; Kemble, S. 30ff.; Hofmann, 422 und 431; Schaumberg, S. 2ff.; Kürschner, S. 200; Duff: Anhang.

[2]) Auszüge bei v. d. Hagen, S. VI—XII; Schaumberg, S. 8—10, siehe auch Kemble, S. 31. Über eine Sapientia Salomonis siehe Levin Ludw. Schücking: Studien über die stoffl. Beziehungen der engl. Komödie zur italienischen bis Lilly. Göttinger Diss. Halle. 1901, S. 12, Anm.

[3]) Siehe Hofmann, a. a. O. 431. Eine Vergleichung zwischen dem deutschen und lateinischen bei Schaumberg, S. 4, ebenso Kemble, S. 50.

[4]) Von alten lateinischen Drucken konnnte ich im Britischen Museum einsehen: 1. Dyalogus Salomonis ꝯ Marcolfi G. L. [Cologne? 1473?] 4°; registriert I. A. 4442 (früher C. 53. c. 28). 2. Dyalogus Salomonis et Marcolfi G. L. [J. und C. Hist: Spire 1480?] 4°; registriert 1070. m. 44. 3. Dyalogus Salomonis et marcolfi G. L. [H. Knoblochtzer: Straß-

Im Abendlande taucht eine Notiz über Salomo zum 1. Male in dem sogen. Decretum Damasi[1]) (366—384) auf, das unter anderen Büchern, wie Physiologus, vom Drachen usw.[2]) auch eine Contradictio Salomonis[3]) verdammt. Was diese Contradictio enthielt, wissen wir nicht, da jede Spur verloren ist. Näheres darüber siehe bei meiner Untersuchung über die Quelle für die altengl. Fassungen (S. 108 ff.). Den ältesten Hinweis auf den Namen Marculph liefert unser ae. Text von Salomo und Saturn (vgl. darüber später); weitere Anspielungen und damit auch Zeugnisse für das Bekanntsein der Legende finden sich bei Notker[4]) in der Paraphrase des 118. Psalms, dann bei Freidank[5]), Agricola[6]), dem provenzalischen Dichter Rambaut d'Aurenga[7])

---

burg 1483?] 4°; registriert 12330. g. 36. 13 Blätter, von denen nur die erste Seite blank ist. (Falsch im Katalog angegeben.) 4. Incipiuut collationes quas dicuntur fecisse mutuo rex salomo*n* sapientissim*us* et marcolphus facie deformis et turpissimus tame*n* vt fertur eloquentissimus feliciter. Ms. Notes. G. L. [C. Kachelofen: Leipsic 1485?] 4°; registriert I. A. 11653, früher 12316. d. 9. 5. Incipiunt collatio*n*es quas dicuntur fecisse mutuo Rex salomon sapientissimus et Marcolphus facie deformis et turpissimus tamen vt fertur eloquentissimus feliciter. G. L. [C. Kachelofen: Leipsic 1490?] 4°; registriert I. A. 11655, früher 12316. d. 58. Die anderen dortselbst aufbewahrten lat. Drucke scheinen nach der Übereinstimmung der Anfangszeilen denselben Inhalt zu bieten, wie die angeführten.

[1]) Früher als Decretum Gelasii angesehen; vgl. Friedrich: Sitzungsberichte der bayr. Akad. der Wissensch. phil. hist. Klasse 1888, I, 54 ff. und Zahn, Geschichte des neutestamentlichen Kanons II, 1, S. 259 ff.

[2]) Siehe Hoffmann, a. a. O. 421; v. d. Hagen, S. IV.

[3]) Siehe Reusch, Heinrich: Der Index der verbotenen Bücher. Bonn. 1883—85. I. S. 12 und 330; A. Thiel: Epistolae Rom. Pontificum. Brunsbergae. 1868. I. 469; vgl. auch Schaumberg, a. a. O. S. 32 und Schaubach: Gregor Hayden's Salomon und Marcolf. Diss. Leipzig. 1881.

[4]) Siehe Grässe, S. 466; Notker ed. Piper II. 522, 12—22; ferner Vogt, S. LVI.

[5]) Ed. Grimm 81, 3. Siehe auch v. d. Hagen, S. XIV; Schaumberg, S. 28; vgl. Vogt, S. XV; Eschenburg, S. 177.

[6]) Siehe Kemble, S. 67; daselbst noch andere Anspielungen in deutschen Dichtungen.

[7]) Siehe Kemble, S. 13, der noch andere Anspielungen in der franz. Lit. angibt; vgl. Schaumberg, S. 34 ff.

(† 1173). Es folgt dann das bereits angeführte Zeugnis des Wilhelm von Tyrus über Marcolph.[1])

Von allen *germanischen* Bearbeitungen ist die *altenglische* Sage von Salomon und Saturn, der die vorliegende Untersuchung gewidmet ist, die älteste. Im *Deutschen* müssen wir nun verschiedene Fassungen der Sage unterscheiden. (Siehe Kürschners Nat.Litt. XI, 296 und Wilmanns, A. f. d. A. VII, 275). Der ursprünglichen Fassung kommt vielleicht der Anhang zum Spruchgedichte am nächsten (vgl. Vogt S. LXIII und Wilmanns S. 277; doch siehe Wesselofsky S. 554). Hauptsächlich sind aber 3 Bearbeitungen in betracht zu ziehen: 1. Salman und Morolf.[2]) Dieses Spielmannsepos handelt von 2 Entführungsgeschichten der Salme; sein Inhalt ist nach Vogt kurz folgender: Salman, König von Jerusalem und Kaiser der gesamten Christenheit, hat die Tochter des Königs Cyprian von Indien, namens Salme entführt und zur Christin gemacht. Jenseits des Meeres herrscht zu Wendelsee der mächtige Heidenkönig Fore, der Sohn des Memerolt; er fordert seine Helden auf, ihm zu einer würdigen Gattin zu raten, worauf ihm Salme genannt wird. Er beschließt, diese mit Gewalt zu rauben, wird jedoch im Kampfe ge-

---

[1]) Über den Namen Marcolph siehe Eschenburg, Denkmäler 173; v. d. Hagen IV, Anm. 3; Schelling, a. a. O. 369; Mone, Anzeiger 1836; Hofmann, der den Namen mit dem hebr. Mahol identifiziert, a. a. O. S. 418, 425; Schaumberg, S. 48; Vogt, S. LVII; Herford, Studies, S. 250 u. 293; Eisenmenger, S. 65. 153; besonders Liebrecht zur Volkskunde, S. 346; über Marcolf bei Lydgate: Order of Fools, siehe E. E. T. S. Extra Series VIII. 79.

[2]) Ed. v. d. Hagen, S. 1—43; neu herausgeg. von Vogt mit ausführlicher Einleitung. Siehe auch Schaubach für Hs. und Drucke. Ferner Paul's Grundriß [2] II, 230; Fel. Liebrecht, in Germania XXI, 385 und XXV, 33—40; Friedr. Panzer: Hilde-Gudrun, S. 268; Wilmanns im A. f. d. A. VII. 274—301; Fr. Panzer: Erzbisch. Albero v. Trier und die deutschen Spielmannsepen, in den Germanistischen Abhandlungen, Hermann Paul zum 17. März 1902 dargebracht. Straßburg 1902, S. 318 ff.; vgl. G. Paris: Li Bastars de Buillon, in Romania VII, 1878, S. 462; ferner Wesselofsky: El dyalogo di Salomon e Marcolpho etc. in Giornale storico della letteratura italiana VIII, S. 275—276; Singer: Salomosagen in Deutschland, in Z. f. d. A. XXXV (N. F. XXIII), S. 177—187; Goedeke, Grundriß I [2], S. 68.

fangen genommen. Salman übergibt ihn seiner Frau zur Bewachung, entgegen der Warnung seines Bruders Morolf. Fore schenkt der Königin einen Ring, wodurch sie von Liebe zu ihm ergriffen wird. Schließlich befreit sie ihn, und nach einem halben Jahre läßt er sie durch einen Spielmann entführen. Morolf muß nun die Königin ausfindig machen, was ihm auch gelingt. Salman rüstet ein großes Heer aus, das Morolf im Tannenwalde im Lande des Fore versteckt. Salomo, als Pilger verkleidet, geht auf Fores Burg, wird aber von Salme erkannt und soll am nächsten Tage gehängt werden. Unter dem Galgen erbittet er sich als letzte Gunst, noch einmal sein Horn blasen zu dürfen, damit St. Michael zur Rettung seiner Seele herbeieile. Dies ist aber nur das verabredete Zeichen für Morolf, der herheieilt und die Heiden besiegt. Fore wird überwältigt, Salme aber nach Jerusalem geführt. Nach Verlauf von 7 Jahren beschließt der König Princian von Akers, die schöne Salme zu entführen. Als Pilger verkleidet kommt er nach Jerusalem, wirft einen Ring in den Becher, wodurch die Königin von Liebe zu Princian erfaßt wird und nach 12 Wochen mit ihm entflieht. Salman sichert Morolf das Leben der Königin zu, wenn er sie wieder zurückbringt. Dieser entdeckt den Aufenthalt der Königin, doch Salman will sich nicht noch einmal der Lebensgefahr aussetzen. So zieht Morolf mit einem Heere gegen Princian, besiegt ihn, schenkt ihm aber die Freiheit. Princian verbündet sich mit seinem Bruder Belian, jedoch Morolf siegt abermals. Er kehrt nach Jerusalem zurück, wo er dann die Salme im Bade ermordet.

Die zweite Fassung im Deutschen ist in dem Spruchgedicht gegeben, das den Titel: Der andere Morolf[1]) führt. Dieses bietet im wesentlichen denselben Inhalt wie die lateinische Prosa. Zuerst tauschen Salomo und Morolf Weisheitssprüche aus, es wird das Urteil Salomo's über die 2 Buhldirnen erwähnt; im 2. Teile werden verschiedene Streiche

[1]) Ed. v. d. Hagen, S. 44—64; ferner von Schaumberg und Vogt. Siehe auch Piper in Kürschner's National-Litteratur II, 206; ferner Bech in Pfeiffer's Germania XV, 129; Jantzen: Geschichte des deutschen Streitgedichtes im Mittelalter, S. 21 und 86.

Morolf's erzählt, wofür er gehängt werden soll. Er darf sich den Baum dazu selbst wählen; da er aber natürlich keinen passenden findet, unterbleibt die Zeremonie. Dieses Spruchgedicht wurde später noch einmal bearbeitet um 1450 durch Gregor Haiden, welcher es dem Landgrafen Friedrich VII. von Leuchtenberg [1]) zueignete (S. Schaubach: Diss. Leipzig 1881.) In dritter Linie wurde die Sage auch dramatisch behandelt, in der Form eines Fastnachtsspieles von Hans Folz [2]) (ca. 1480), dann von Hans Sachs [3]), der in zwei Stücken den Gegenstand benutzte.

Ferner ist noch die deutsche Prosa [4]) zu erwähnen, die die Unterredungen Markolf's mit dem Könige und die Streiche des ersteren erzählt, wie sie in der lateinischen Prosa geschildert sind. Über spätere Anspielungen auf die deutsche Sage (wie bei Luther) vgl. Kemble S. 68ff.

Wichtig ist endlich noch das dem 11. Jahrhunderte angehörige „Loblied auf Salomo" [5]), das die Sage von dem Drachen erzählt, der berauscht und gefangen wird, der also seine Beziehung zur jüdischen Fassung nicht verleugnen kann.

Eine *nordische* [6]) Bearbeitung der Sage gibt uns Aufschluß, wie Hjorleif, der Weibertolle — der drei Weiber zu gleicher Zeit sein eigen nennt — von einem seiner Schwiegerväter überfallen wird. Er entkommt aber aus der Burg und begibt sich auf einem Schiffe nach Hreidar's Wohnsitze, wo er jedoch auf Betreiben einer seiner Frauen an seinen Schuh-

---

[1]) Siehe Kürschner's National-Litteratur II, 212, gedruckt bei Kürschner XI, 293—361. Ein Teil bei v. d. Hagen, S. XIII.

[2]) v. d. Hagen, S. XV; Gödeke, Littg. I², 332—54; Jantzen, a. a. O. S. 94.

[3]) v. d. Hagen, S. XV; Gödeke, ib. II², 412; siehe auch Kürschner II, 214 und Arnold in Kürschner's Nat.-Litt. Bd. XXI; ferner Kemble 96.

[4]) Siehe Eschenburg in Bragur III, 381—82, Anmerk.; dann Eschenburg, Denkmäler 17, 2—3; v. d. Hagen, S. XIV; ferner Duff, p. XVI.

[5]) Abgedruckt bei Goedeke: Deutsche Dichtung im Mittelalter², S. 102ff.; vgl. ferner Goedeke's Grundriß I², S. 38.

[6]) F. Liebrecht, Zur Volkskunde, S. 42; vgl. Liebrecht in Germania XI, 172 und Germania XXV, 39; vgl. auch Kemble, S. 97; ferner Varnhagen a. a. O. S. 28 und E. Mogk, in: Paul's Grundriß II². S. 884.

bändern zwischen zwei Feuern aufgehängt wird. Als aber seine Feinde eingeschlafen sind, befreit ihn eine seiner anderen Frauen, und er rächt sich an seinen Feinden.

Eine *niederdeutsche* Darstellung der Sage erwähnt Eschenburg, Denkmäler S. 178, ferner v. d. Hagen S. XVIII, Anm. 23; vgl. Kemble S. 97 und Goedeke's Grundriß I[2]. S. 467; eine *dänische* Bearbeitung fand Nyerup, Bragur III. 358—359, ib. 380 und 392; vgl. Hagen, Einleitung S. XVII; Görres: Über die teutschen Volksbücher S. 188 ff.; Kemble S. 97; Child, a. a. O. Bd. V. S. 8 und 280, der auch eine schwedische und norwegische Fassung daselbst S. 7 und 280 angibt.

Nachdem wir so die germanischen Bearbeitungen der Salomosage betrachtet haben, wollen wir nun zu den *romanischen* übergehen. Das *Französische*, welches hauptsächlich durch die Raschheit, mit der es sich der neuesten Stoffe bemächtigte und dieselben in poetische Formen brachte, seinen Ruhm als Weltlitteratur gewonnen hat, besitzt zwei Gedichte mit der Überschrift Salomon et Marcoul.[1]) Eine dritte Version ist verloren (Kemble S. 81). Das erstere: La disputation de Salomon et de Marcon[2]), ist eine späte Bearbeitung der Sage, in der Marcon in obscöner Weise die Gewohnheiten schlechter Dirnen darstellt.

Das zweite Gedicht, Proverbes de Marcoul et de Salemon[3]), ist das Produkt eines Gelehrten; es enthält Weisheits-

---

[1]) Über den Namen vgl. Liebrecht: Zur Volkskunde, S. 346 ff.; ferner Grässe a. a. O., Kemble a. a. O., S. 73—84; Hofmann a. a. O., Smyth a. a. O.

[2]) Gedruckt bei Mone: Anzeiger für Kunde der teutschen Vorzeit, 1836, V, S. 58 ff. Ich habe selbst eine andere Darstellung der Sage im Britischen Museum eingesehen, betitelt: Les dictz de Salomō: auec questes responces de Marcou Fort joyeuses; registriert unter C. 22. a. 35. Das „Fort joyeuses“ bezieht sich besonders auf die „putain“. Siehe auch Gröber's Grundriß II, S. 700 und Kürschner a. a. O.; ferner: Histoire littéraire de la France XXII, 421 und Romania VII, 461; endlich Kemble, S. 76.

[3]) Gedruckt bei Crapelet: Proverbes et Dictons populaires aux XIII[e] et XIV[e] siècles. Paris 1831, S. 188—200 (und Literatur daselbst). Vergleiche auch Schaumberg a. a. O., S. 30; ferner Histoire littéraire

sprüche und ist durchaus ernst gehalten. — Anklänge an die Sage finden sich noch in einer Episode des Bastars de Buillon [1]), wo ein Bastard Baudouin Ludie raubt und sie gegen ihren Willen heiratet. Sie aber entflieht zu ihrem Verlobten Corsabrin und dann folgt dieselbe Geschichte unter dem Galgen wie im Deutschen. [2]) Ferner wird im Huon de Bordeaux [3]) auf die Sage angespielt; dieser ist durch Oberons Güte in den Besitz eines Hornes gekommen, das ihm in der Stunde der Gefahr die Hilfe des mächtigen Geisterkönigs und seiner Scharen sichert; ein Ring, der zuerst im Besitze des Riesen Orgueilleux war, der aber von Huon getötet wurde, verleiht ihm wunderbare Kraft. Auch ihm gibt im Gefängnis ein Mädchen Trost und Hilfe. Sein Gefolge hat er zurückgelassen usw. Über spätere Anspielungen (bei Rabelais) vgl. Kemble S. 13. 81; Herford S. 255.

In *Italien* war die Salomosage sehr beliebt, denn hier werden die Schwänke Marcolf's, der als Bertoldo auftritt, durch drei Generationen hindurch geschildert. [4]) Zuerst hat Giulio Cesare Croce della Lira ein Leben Bertoldo's in Stanzen abgefaßt und danach auch als Volksbuch in Prosa herausgegeben; Ende des 16. Jahrhunderts erweiterte er es durch die Geschichte von Bertoldo's Sohn: Bertoldino. Nach Croce's Tode dehnte Camillo Scaliggero della Fratta die Sage noch

---

de la France XXIII, S. 198; Grimm a. a. O. 252; Brunet: La France littéraire au XVe s. 1865, S. 187; G. Gröber's Grundriß II, 688 und 700; Kemble a. a. O., S. 73; siehe ferner: K. Hofmann: Amis und Amiles etc. Erlangen 1882, S. XXXVII; A. Tobler: Li proverbe au vilain 1895.

[1]) Ed. Scheler 1877; vgl. Child, a. a. O. Bd. V. S. 6.

[2]) Siehe G. Paris: Li Bastars de Buillon, in: Romania VII, 460 ff.; Vogt in PBB. VII, 316; Wesselofsky a. a. O., S. 402.

[3]) Ed. Guessard et Grandmaison. Paris 1860, S. LV ff. Siehe auch Wilmanns, a. a. O. 284; Wesselofsky, a. a. O. 401; Gröber, Grundriß II, 700. Siehe bei Gröber II, 872 auch das Jugement de Salemon; ferner Literatur bei Brunet, a. a. O., S. 187 über andere frz. Bearbeitungen betreffs Salomo.

[4]) Siehe J. Görres, a. a. O., S. 193; v. d. Hagen, a. a. O., S. XVII —XX; Schaumberg, a. a. O., S. 37; Kemble, S. 99; Herford, S. 261; Gaster, a. a. O. S. 80—91; Dunlop, History etc. rev. by Wilson, II. S. 308.

weiter aus, indem er als 3. Teil die Geschichte des Enkels: Kakasenno beigab. 1736 wurde in toskanischer und 1740 in bolognesischer, 1747 in venezianischer Mundart eine Markolfdichtung von 23 Dichtern abgefaßt, indem Crespi's Zeichnungen und Mattiolis' Stiche ihnen die Anregung gaben. Von diesen ital. Fassungen wurde die Sage nach Griechenland gebracht (siehe Kemble S. 102).

Auch in *Portugal*[1]) erfreute sich die Sage einer großen Beliebtheit, wovon die verschiedenen Fassungen Zeugnis geben. In der einen Fassung wird der König von Leon, Gallizien und Asturien, Don Ramiro, von dem maurischen Fürsten Abencadão seiner Gemahlin beraubt. Ramiro rüstet eine Flotte aus, geht in Knappenkleidung dann an das Land, trifft die Magd Artiga, der er beim Wasserholen einen Siegelstein in den Becher wirft und ihr einen Ring gibt. Die Königin erkennt den Ring, es kommt schließlich zum Kampfe, in dem Ramiro siegt. In der ausführlicheren[2]) Gestaltung raubt der bereits verheiratete König Ramiro die Schwester des Maurenkönigs Alboazare Alboçadam, der er in der Taufe den Namen Artiga gibt. Um sich zu rächen, entführt nun seinerseits der heidnische König die Gattin Ramiro's. Letzterer setzt ihm mit einem Heere nach, welches im Walde versteckt wird und auf den Ruf seines Hornes herbeieilt. Die Heiden werden niedergehauen, die Königin mit einem Mühlstein in das Meer versenkt.

Überblicken wir nun die Sage im ganzen, so sehen wir, daß die einzelnen Fassungen oft ziemlich stark voneinander abweichen. Immerhin aber erkennen wir einen allen Bearbeitungen eigenen Typus. Auffallend ist, daß Salomo in den meisten Bearbeitungen nicht die einem solchen Glanzkönige gebührende Stelle einnimmt, die ihm nach der Bibel zukommen sollte. Die Verbindung der Sage mit den Dämonen macht es ferner wahrscheinlich, daß wir in einer talmudischen

---

[1]) Siehe Carolina Michaëlis de Vasconcellos in PBB. VIII, 313ff.; dazu Vogt ib. 319; ferner Wesselofsky, Archiv VI, 397 und 552ff.; Child, a. a. O. Bd. V. S. 4. Über die spanische Fassung siehe Varnhagen, a. a. O. S. 28.

[2]) Wesselofsky, Archiv VI, 553.

Fassung den ersten Ansatz zu der Sagenbildung zu suchen haben (gegen Grünbaum). Doch frühe schon wurde die Sage mit dem Christentum verbunden; Begebenheiten aus der Bibel, wie der Urteilsspruch Salomo's, werden damit verflochten; die große Verbreitung im Mittelalter geht daher auf den von Burdach entdeckten Ausgangspunkt zurück.

Es möge mir gestattet sein, an dieser Stelle das Verhältnis der altenglischen Fassung, des ältesten Vertreters der abendländischen Vulgärliteratur zu den anderen Bearbeitungen in großen Zügen zu zeichnen. Ich möchte daher zur rascheren Orientierung ein paar allgemeine Worte über jene vorausschicken.

Wie auf den ersten Blick klar ist, gehört der „Salomo und Saturn" zu jener Gestaltung der Sage, in welcher zwei durch Wissen besonders hervorstechende Persönlichkeiten sich in einem Redekampfe messen. Es handelt sich also in den ae. Dialogen nicht um eine Entführungsgeschichte; eine Frau des Salomo wird überhaupt nicht erwähnt, ein Ring oder Horn kommt ebensowenig zur Sprache, sondern wir haben hier drei Gespräche vor uns, in denen Salomo als König der „Christenheit" dem heidnischen Saturn gegenübertritt. Der erste poetische Dialog ist ein ganz eigenartiges Produkt, in welchem Salomo die Überlegenheit des Pater Noster über die Teufel dem Saturn erklärt und dies in ganz orientalischer Weise. Ich bin der Meinung, daß wir hierin eine Anlehnung an die Dämonensagen vor uns haben, die wir bei den Juden, Arabern und im Testamente des Salomo vorgefunden haben. Der prosaische Dialog mit der riesenhaften Beschreibung des Pater Noster erinnert an jene gigantische Beschreibung des Asmodeus. In dem dritten, jedoch sehr ernst gehaltenen poetischen Dialoge, läßt sich Saturn über allgemeine Dinge theologischen, naturwissenschaftlichen oder rein menschlichen Interesses, wie den Fall der Engel, das Alter, das Schicksal usw. belehren. Zu einer Vergleichung dieses Dialoges kann also nur der ernste französische und der erste Teil des deutschen Spruchgedichtes herangezogen werden, der wieder mit der lateinischen Prosa übereinstimmt (Kemble S. 26). Jedoch beide Dialoge bieten gar keine gemeinsamen Punkte mit jenem (vgl. Kemble S.

133). Wie Kemble Seite 50 und 64 nachgewiesen[1]) hat, sind die Reden Salomo's entweder biblisch-theologisch oder sie enthalten Beobachtungen aus dem täglichen Leben; die des Markolf jedoch sind meist germanische volkstümliche Sprichwörter. Saturn's Aussprüche erstrecken sich aber entweder auf Berufungen aus der Weisheit der Philister, oder er frägt nach theologischen Dingen, wie nach dem jüngsten Gericht, nach dem guten und bösen Geist, der jeden Menschen begleitet usw. Echt germanisch ist jedoch bei ihm die Frage nach der Wyrd; auf andere Übereinstimmungen mit der altnordischen Literatur werde ich weiter unten S. 84 f. hinweisen. In der altenglischen Prosa wird ein Kampf des Pater Noster mit dem Teufel geschildert; hierin wäre der Kampf zwischen Christen und Heiden der anderen Salomo-Markolphsagen wieder zu erkennen. Auch die in der Prosa auftretende Zahl 12 000 spielt nur noch eine Rolle in dem deutschen Spielmannsepos (Vogt XXVII). Ferner hat die ae. Sage mit den anderen gemeinsam, daß sie im Orient, und zwar in Jerusalem spielt; orientalische Völker, Fürsten und Länder werden genannt; mit der deutschen Fassung des Spielmannsepos stimmt auch die Erwähnung des Wendelsees überein. Als besonders charakteristischen Zug erwähne ich, daß auch der ae. Salomo als christlicher König erscheint; sein Gegenredner, Saturn, stammt aus einem Riesengeschlechte (eormenstrynde). Entgegen Vogt möchte ich aber hier bereits bemerken, daß man ihn nicht als Bruder Salomo's auffassen darf. (Näheres unten, Seite 91, bei Besprechung der Persönlichkeiten des Salomo und Saturn.) Saturn hat mit Marcolf gemeinsam, daß er als ein kluger Mensch dargestellt wird, ferner daß er aus dem Oriente stammt (vgl. qui ab Oriente nuper venerat.) In der Erwähnung des Pilgeranzuges, der Kutte mit dem Palmenzweig im deutschen Spielmannsepos (Vogt S. XXX) darf man vielleicht auch eine schwache Verbindung mit dem „palmenbezweigten“ Pater Noster erblicken.

---

[1]) Vgl. auch Schaumberg, S. 58.

II. Die altenglische Sage.

A. Überlieferung.

1. Ausgaben, Textbesserungen und Besprechungen der altenglischen Bearbeitungen der Sage.

Die erste Nachricht [1]) über die altenglischen Fassungen der Sage von Salomo und Saturn gab *Wanley* (1705), der in seinem Catalogus [2]) unter den Handschriften der Bibliothek des Corpus Christi College zu Cambridge die beiden altenglischen Handschriften, und zwar Seite 149 die für uns wichtigere folgendermaßen anführt: S. 16. Cod. membr. in Octavo crassiori, ad cujus calcem habentur hæ Adnotationes recentu [3]) manu scriptæ: The Rede boke of Darbeye (in the Peake in Darbyshire[4]) etc. In eo autem continentur[5]) I. Frag-

---

[1]) Siehe Wülker, R.: Grundriß zur Geschichte der angelsächsischen Litteratur. Leipzig 1885. S. 362, ebenso Körting: Grundriß der Geschichte der englischen Litteratur. Münster 1899 [3]. S. 56.

[2]) Erschienen als II. Bd. von Linguarum Vett. Septentrionalium Thesaurus Grammatico-Criticus et Archæologicus. Auctore Georgio Hickesio, unter dem Titel: „Antiquæ Literaturæ Septentrionalis Liber alter seu Humphredi Wanleii Librorum Vett. Septentrionalium, qui in Angliæ Bibliothecis extant, nec non multorum Vett. Codd. Septentrionalium alibi extantium Catalogus Historico-Criticus, cum totius Thesauri Linguarum Septentrionalium sex Indicibus. Oxoniæ 1705.“

[3]) Bereits von Wülker, S. 362 in *recenti* verbessert.

[4]) This booke was sumtime had in such reverence in Darbieshire that it was commonly beleved that whosoever should sweare untruelie upon this booke should run madd.

[5]) Nicht *continetur*, wie Wülker a. a. O.

mentum Dialogorum inter Salomonem & Saturnum veteri manu scriptum, versibus Saxonicis, quibus etiam plurimæ habentur Literæ Runicæ, sicut & in Cod. Exoniensis Eccl. de quo vid. D. Hickesii Gram. — Nicht viel mehr erfahren wir auf Seite 114 über die zweite Handschrift: S. 2: Cod. membr. et antiquus in fol. a Leofrico Episcopo Ecclesiæ Exoniensi dono datus, in quo continetur: I. Bedæ Venerabilis Historia Ecclesiastica Gentis Anglorum ab Ælfredo Rege Saxonice Versa . . . . VII. P. 216: Inc. Dicta Saturni & Salomonis, quæ sic incip: Saturnus cwæþ hwæt ic iȝlanda eallra hæbbe boca on byrȝed đurh ȝebreȝđ stafas lar-cræftas on locen Libia and Greca. Swylce eac istoriam Indea rices me đa treahteras tala wisedon on þam micelan bec...........
M ces heardum etc.

Ebensowenig teilt uns *Conybeare* (1826) mit, der die Hs. selbst nicht gesehen hatte und daher in seinen Illustrations [1]) Seite LXXXIII die ersten sechs Verse von B nach der Angabe von Wanley, ferner von A die Verse 311 (312) [2]) bis 319 (320) einschl. nach der Abschrift eines Herrn Shelford von Corpus Christi College druckte. Infolgedessen lernte er die beiden Gedichte nur flüchtig und das zwischen diesen stehende Prosastück überhaupt nicht kennen, da er es nirgends erwähnt. Hingegen hatte er die — sowohl von unseren Gedichten als auch von der eingeschobenen Prosa dem Inhalte nach vollkommen abweichende — prosaische Fassung der Sage im Ms. Cotton Vitellius A. XV eingesehen und zieht daraus nun für unsere Gedichte falsche Schlüsse. Denn er sagt, als er auf die Entstehung und Bearbeitungen der Salomo-Markolf-Saturnsagen kurz zu sprechen kommt: "The Saxon compositions cited in the text preserve probably a somewhat earlier modification of a fiction similar in substance: in these the interrogator is named Saturnus".

---

[1]) Illustrations of Anglo-Saxon Poetry. London 1826, S. LXXXII —LXXXV.

[2]) Die eingeklammerten Zahlen beziehen sich auf den Text in Grein-Wülker's Bibliothek, die anderen auf meine Ausgabe, deren Zählung durch die bisherige falsche Trennung der Verse 6/7 um einen Vers von jenem abweicht.

Von Conybeare druckte wieder *Ettmüller* (1850)[1]) die Verse 311—319, ferner Auszüge aus dem Prosastück in Cotton Vitellius A. XV ab. Die erste wissenschaftliche Ausgabe sowohl der alliterierenden, als auch der prosaischen altenglischen Fassungen wurde im Jahre 1848 von dem gelehrten John Mitchell *Kemble*[2]) für die Ælfric Society veranstaltet, der in fünfzehnjähriger Sammelarbeit ein ungeheuer reichhaltiges Material zusammenbrachte. Kurz zuvor hatte er die Ergebnisse seiner Forschung über die Entstehung und Verbreitung der Sage in einem jetzt sehr seltenen Büchlein[3]) veröffentlicht, welche er aber dann mit nur unbedeutenden Änderungen seiner Ausgabe für die Ælfric Society einverleibte. Somit enthält jene kurze Darstellung nur die historische Einleitung, jedoch nicht den Text und die Ausführungen über „Salomon and Saturn, — Traditional Character of Marcolfus", ferner nicht die im Anhange stehenden Dialoge von Adrian and Ritheus, sowie Adrian and Epictus. In seiner größeren Ausgabe druckte nun Kemble zum ersten Male die Handschriften vollständig, jedoch leider unkritisch ab.[4]) Wie wir später sehen werden, sind unsere Gedichte im früh-westsächsischen Dialekte überliefert; die hs. A. ist frühestens aus dem Ende des 10. Jahrhunderts und „der Abschreiber hat sich sichtliche Mühe gegeben, die altertümlichen Formen durch diejenigen seiner Zeit zu ersetzen."

---

[1]) Engla and Seaxna Scôpas and Bôceras. London 1850. S. 239 und 42.

[2]) The Dialogue of Salomon and Saturnus, with an Historical Introduction by John M. Kemble. London. Printed for the Aelfric Society MDCCCXLVIII.

[3]) Die Ausgabe, welche mir im Britischen Museum zur Verfügung stand, ist im Katalog registriert unter: 12431. bb. 2. Salomon and Saturn [An historical Introduction by J. M. Kemble to this Anglo-Saxon legend.] [London? 1845?] 8°. Without titlepage. Privately printed. The Anglo-Saxon text to which this is an introduction was afterwards published by Mr Kemble for the Aelfric Society. — Auf dem ersten Blatte dieses Büchleins in klein 8° steht der geschriebene Vermerk: This Edition of Salomon and Saturn, (with the exception of twenty copies), was cancelled by Mr. Kemble when he undertook to bring out the Edition printed for the Ælfric Society.

[4]) Den Text gibt Kemble nach englischer Art in Kurzzeilen.

Kemble hat ihn, wie Schipper[1]) treffend bemerkt, „in diesem Streben unterstützen zu müssen geglaubt, und von seinem Standpunkt, nach dem damaligen Stande der Wissenschaft, mit Recht; nur hätte er mit noch größerer Konsequenz verfahren müssen. Das Richtige freilich würde gewesen sein, gerade die von dem Schreiber der hs. übersehenen altertümlichen Formen als Norm anzusehen und darnach die Orthographie zu regeln." Dazu kommt noch, daß Kemble die Änderung der handschriftlichen Lesart des zweiten Gedichtes in seinem Drucke überhaupt nicht mehr angibt.[2]) Neben der Urschrift gibt er die erste[3]) englische Übersetzung, die man im Verhältnis zu der damaligen Kenntnis des „Anglo-Saxon" als eine treffliche Leistung anerkennen muß. Um so mehr ist es zu bedauern, daß er gerade bei der ziemlich großen Anzahl schwer verständlicher Stellen, welche insbesondere die Gedichte bieten, seinen Kommentar auf das Mindestmaß beschränkt hat, wie ihm denn neben der Übersetzung ein Glossar ganz überflüssig erschien. In seiner scharfsinnigen Beurteilung vermutete er bereits, daß man es hier mit zwei verschiedenen Gedichten zu tun hätte; seiner hohen Meinung über deren Inhalt gibt er S. 133 Ausdruck: "The first part of the poetic Salomon and Saturn bears no relation whatever, save in name, to the dialogues which we have examined, and shall hereafter examine. The second part, however, in as much as it is a series of riddling questions mutually proposed, approaches more nearly to the real type of the whole matter, — the problems of Salomon and Hyram. Still it bears little resemblance to either of the prose dialogues in Saxon, and none whatever to the other versions of the Salomon and Marcolf; its subjects are theological and moral, and in this respect, difference of creed considered, it might be more properly compared to the Wafþrudnis-mal than to any other composition I know. Thus it sings of the fall of the angels, of

[1]) In der Collation der beiden Hss. mit Kemble's Text, in: Germania XXII. N. R. X. Seite 51.

[2]) Siehe Sweet in seiner „Collation" etc., in: Anglia I, 1878, S. 150.

[3]) Abgesehen von den wenigen Versen, welche Conybeare in das Englische übertrug.

heaven and hell, of the good and evil spirits that accompany every man, the one to tempt, the other to warn and strengthen: or it mixes up allegorical and mythic narratives, as where it speaks of death by the title of Vasa mortis, and under the form of a bird etc. Upon the whole, although its subjects be similar, there is no one question found in the poetic Salomon and Saturn which is repeated either in the prose version or in the Adrian and Ritheus". — Mit lautlichen oder metrischen Untersuchungen konnte sich natürlich Kemble damals nicht befassen.

Auf Kemble's Ausgabe beruht die Wiedergabe zweier Bruchstücke von *Bouterwek* (1854).[1] Dieser kommt in seiner Abhandlung über den Götter- und Sternenkultus der heidnischen Angelsachsen auch auf deren Glauben an ein unabänderliches Schicksal zu sprechen, und hiebei führt er die Gespräche Salomo's und Saturn's über die „Vyrd" aus unserem zweiten Gedichte (v. 423 bis zum Schlusse) an.[2] Auch aus dem eingeschobenen prosaischen Bruchstücke greift er die Unterredung dieser beiden Weisen über den Kampf des Teufels mit dem Paternoster, wie letzteres den Teufel mit glühenden Pfeilen schießt, heraus[3]), wobei er auch eine von Kemble zu weit gesuchte Erklärung verbessert. Er wählt für die alliterierenden Darstellungen die Langzeile und gibt von den beiden Auszügen die erste deutsche Übersetzung.

Nach Kemble druckte im Jahre 1858 die beiden Gedichte in Langzeilen Christian *Grein* in seiner Bibliothek.[4] Er war auf diesen Druck angewiesen, da es ihm, dem hochverdienten Forscher, nicht vergönnt war, in England selbst die Hs. einzusehen. So nimmt er also auch die unrichtigen Lesarten Kemble's in seine Bibliothek auf, doch muß es um so mehr unsere Bewunderung erregen, daß er oft sehr gute Verbesserungen vorgeschlagen hat und sogar bei einigen

[1]) K. W. Bouterwek: Cædmon's des Angelsachsen biblische Dichtungen. 1. Teil. Gütersloh 1854.

[2]) S. LXV—LXVII.

[3]) S. CXV. Von Wülker in seinem Gr. nicht angegeben.

[4]) Bibliothek der angelsächsischen Poesie Bd. II, S. 354—368.

Stellen zuerst die richtige Erklärung gab.[1]) Einige weitere Textverbesserungen lieferte er dann in der Germania X im Jahre 1865.[2])

Kemble's Text ist auch den von Max *Rieger* (1861) herausgegebenen Bruchstücken aus unseren Gedichten (v. 280—299, 1—19, 145—168) zugrunde gelegt.[3])

Den von Kemble und Grein gelieferten Text nach der Handschrift zu verbessern und so zu einer wirklich kritischen Ausgabe zu gelangen, war die nächste Aufgabe der Herausgeber.

Zuerst verglich *H. Sweet*[4]) den von Kemble gelieferten Text mit dem der Hs. A und gab die Abweichungen (mithin auch die von Grein), sowie Erklärungen einiger von diesen nicht verstandenen Stellen in der Anglia I (1877). In demselben Jahre, aber nach Sweet gedruckt, erschien *J. Schipper's* Abdruck der Handschrift A nebst Vergleichung der Handschrift B.[5]) In seiner Einleitung spricht er sich auch über die ursprüngliche Abfassung der Gedichte aus, die er in „jene erste klassische Periode der angelsächsischen Literatur“ verlegt; darauf gibt er das bereits angeführte Urteil über Kemble's Text ab und führt einige der für die früheste Periode des westsächsischen Dialekts sprechende Merkmale unserer Gedichte an. Für diese sowohl, als auch für die eingeschobene prosaische Version liefert er sodann den kritischen Text mit Variantenapparat, enthält sich jedoch geflissentlich weiterer Editorenarbeit. Während nun Schipper in den meisten Fällen mit Sweet — gegenüber Kemble — übereinstimmte, widersprachen sich doch die beiden Gelehrten in manchen Punkten.[6]) Dies veranlaßte *Zupitza*[7]) im August

---

[1]) Siehe besonders v. 107 (108).

[2]) Zur Textkritik der angelsächsischen Dichter, in: Pfeiffer's Germania Bd. X, S. 428.

[3]) Alt- und angelsächsisches Lesebuch nebst altfriesischen Stücken. Gießen 1861.

[4]) Collation of the poetical Salomon and Saturn with the Ms., in: Anglia Bd. I, S. 150—154 (1877 erschienen).

[5]) In Pfeiffer's Germania Bd. 22 (N. R. 10. Bd.) 1877, S. 50—70 unter dem Titel: Salomo und Saturn.

[6]) Vgl. Engl. Stud. II, 268.

[7]) Zu Salomon und Saturn, in der Anglia III, S. 527—531 (1880).

1877, Schipper's Abdruck unter gleichzeitiger Zuziehung von Sweet's Berichtigungen mit den Handschriften zu collationieren, und dann diese Abweichungen in der Anglia Bd. III (erschienen 1880) mitzuteilen. Die Ergebnisse all dieser Textbesserungen der Gedichte wurden in der letzten Ausgabe des Salomo und Saturn zusammengefaßt, welche Bruno *Assmann* (1898) für die Neuauflage von Grein's „Bibliothek der angelsächsischen Poesie" besorgte.[1]) Er verglich nochmals sorgfältig unsere Dichtungen mit den Handschriften, so daß mir bei der abermaligen Nachprüfung nur einige Verbesserungen falscher Lesarten übrig blieben; er führte auch S. 237/8 die handschriftlichen Längezeichen übersichtlich geordnet, aber nicht ganz fehlerfrei an. Gemäß der Bestimmung der „Bibliothek" mußte er jedoch von der Wiedergabe des eingeschobenen Prosabruchstückes Abstand nehmen. Weitere Berichtigungen, besonders metrischer Art zu Aßmann's Text lieferte *Holthausen*[2]) (1901).

Nachdem uns also in der „Bibliothek" der Text der altenglischen Fassungen von Salomon und Saturn nicht vollkommen kritisch und dazu unvollständig vorliegt, während jener von Kemble und Schipper entweder ganz veraltet oder auch mit kleinen Mängeln behaftet ist, so möchte ich nun versuchen, einen den modernen philologischen Anforderungen entsprechenden Text mit vollkommenem Variantenverzeichnis zu liefern. Mit Rücksicht darauf habe ich es nicht für verlorene Arbeit gehalten, sowohl für die alliterierenden als auch für die prosaischen Fassungen der Sage die Handschriften noch einmal einzusehen. Da ferner nur Kemble's Ausgabe einen, jedoch ganz unzureichenden Kommentar enthält, so habe ich mich bemüht, durch einen ausführlicheren das Verständnis der oft schweren Stellen zu erleichtern. Zu diesem Zwecke habe ich die gesamte ae. Literatur in Grein-Wülkers Bibliothek der Poesie und Prosa, ferner die theo-

---

[1]) Von Richard Paul Wülker. Leipzig 1898. III. Bd. 2. Hälfte, S. 58—82 einschließlich.

[2]) Zu Alt- und Mittelenglischen Dichtungen XII. 60. Salomo und Saturn in Anglia XXIII, 123—125. Halle 1901. Früher hatte schon Sievers in PBB. X und XII die Gedichte zum Teil metrisch untersucht.

logische[1]) Literatur nach Thorpe's Ausgabe der Homilien Aelfric's, sowie Napier's Ausgabe der Homilien Wulfstan's, endlich Skeat's Ausgabe von Aelfric's Lives of Saints und Morris' „Blickling Homilies" daraufhin untersucht und Parallelstellen für unser Denkmal in dem Kommentar angeführt. In der nachfolgenden Inhaltsanalyse sind die zum Verständnis der altenglischen Dialoge unumgänglich notwendigen Parallelstellen bereits kurz angegeben. Durch das beigefügte vollständige Glossar wird einem sämtlichen Ausgaben anhaftenden Mangel abgeholfen. Eine ausführliche Beschreibung der Handschriften, sowie eine Untersuchung über ihr gegenseitiges Verhältnis erschien notwendig. Desgleichen wurde ein Verzeichnis der handschriftlichen Längezeichen mit den Abweichungen von Dr. Aßmann's Text beigefügt. Durch die eingehende Analyse der Gedichte gelang es, den inneren Zusammenhang, besonders des 2. Gedichtes, klar zu legen, dessen logische Verbindung bis jetzt nur teilweise erkannt war.[2])

Über die unbekannten Verfasser habe ich durch die lautlichen Untersuchungen Genaueres anzugeben vermocht. Der Untersuchung unseres altenglischen Denkmals schickte ich eine übersichtliche Darstellung der allgemeinen Sagengeschichte unter Berücksichtigung der neuesten Literatur voraus, nicht allein um den Leser über die ungeheuer weite Verzweigung der Sage zu orientieren, sondern auch um eventuelle gemeinsame Züge der ae. Fassungen der Sage mit den anderen Bearbeitungen aufzudecken. Bei der Darstellung der allgemeinen Sagengeschichte habe ich mich bemüht, den Inhalt der einzelnen Fassungen der Sage dem Leser vor Augen zu führen; es würde jedoch nicht in den Rahmen vorliegender Abhandlung fallen, über Quellen, Verfasserfragen etc. der

---

[1]) Für die rein theologischen Stellen in unseren Dialogen haben mir besonders die H. Professoren Bardenhewer und Knöpfler (München) und Prof. Schrörs (Bonn) die richtigen Wege gewiesen; ihnen allen spreche ich hier meinen wärmsten Dank aus.

[2]) Vgl. Grein: „Salomon und Saturn tauschen gegenseitig weise Sprüche ohne inneren Zusammenhang aus."

jüdischen, arabischen, russischen, polnischen, deutschen, französischen etc. Fassungen ebenso wie bei der englischen zu berichten. In der Quellenfrage unseres Denkmals glaube ich durch eine eingehendere Untersuchung das Verhältnis der Contradictio Salomonis zu unseren Dialogen mehr geklärt zu haben.

Was die andere altenglische Gestaltung der Sage von Salomo und Saturn, die im Cotton Vitellius A XV überliefert ist, betrifft, so hat dieser Prosadialog mit unseren Gedichten und mit dem prosaischen eingeschobenen Bruchstück nichts als die Dialogform gemein. Er weicht auch von den anderen Fassungen der Salomon-Markolf-Sage gänzlich ab, da er in das reiche Gebiet der Lucidarienliteratur gehört, weshalb er eine eigene Untersuchung erfordert.[1])

Daß es Not tat, das Wesen des „Salomo und Saturn“ klarer zu stellen, zeigt sich am besten, wenn wir die verschiedenen Auffassungen dieser Dialoge von Seiten der Forscher und deren oft widersprechende Ansichten ins Auge fassen.

Die Urteile [2]) von *Conybeare* (1826) und *Kemble* [3]) (1848)

[1]) Literatur darüber siehe bei Wülker: Grundriß, S. 500; ferner Besprechungen bei Conybeare, a. a. O.; Bouterwek, S. CXIII; Kemble, a. a. O.; Stopford Brooke, S. 289; Köhler: Kleinere Schriften; Skeat in: The Academy 1895, II, 343; E. G. Duff, S. XIV; sodann die treffliche Abhandlung von Max Th. W. Förster: Two Notes on Old English Dialogue Literature, in: An English Miscellany. Presented to Dr. Furnivall in Honour of his seventy-fifth Birthday. Oxford 1901. Ferner Karl D. Bülbring: Sidrac in England, in der Festgabe für Wendelin Förster zum 26. Okt. 1901, Halle 1902. — Über den me. "Lucidary" siehe besonders Karl Schorbach: Studien über das deutsche Volksbuch Lucidarius, in: Quellen und Forschungen zur Sprach- und Kulturgeschichte der germ. Völker von Brandl, Martin und Schmidt, 74. Heft, Straßburg 1894.

[2]) Siehe Wülker, Grundriß a. a. O.

[3]) Nach Kemble's Ausgabe übersetzte Migne in seinem Diction. des Apocr. Paris 1858, II. Bd., 872 ff. einige Partien des Salomo und Saturn in das Französische.

habe ich bereits angeführt. Henry *Morley*[1]) (1864) äußert sich nur kurz in der Sache: "Saturn, in the poem, seeking from Salomon knowledge of the Paternoster, is instructed of its virtues, and those of the word of God, which is golden, stoned with gems, and silver-leaved. Among the successive letters of the word Paternoster, power is distributed; and thus in mystical way, according to a humour of the East, there is represented contest between the Paternoster and the Devil, who, as a prose continuation of the dialogue sets forth, will take thirty shapes, and be met in each by the Pater Noster. In answer to questions of Saturn, "What kind of head has the Paternoster?" etc., Salomon replies in strains of Eastern hyperbole. In the second part of the poem, Salomon and Saturnus exchange at random metrical proverbs or wise counsels in a dialogue that does not aim much at coherence." Über die Quelle sagt er: "Among spurious books of Scripture was a "Contradictio Salomonis", withdrawn from the Canon in the fifth century by Pope Gelasius; and of this, or some work like it, the Anglo-Saxon poem of "Salomon and Saturnus" — wholly wanting the characteristics of the Anglo-Saxon mind — may have been a version." — Auch *C. Hofmann*[2]) (1871), der einen Vergleich der Sage von Salomon-Abdemon-Hiram und Salomon-Markolf-Saturn zieht, kommt auf unsere altenglische Fassung zu reden, deren Ausbildung er in letzter Linie auf den Orient zurückführt. Hinsichtlich des Gegenredners Salomo's sagt er: Die Kirchenväter hielten den Saturn für den Malcol, i. e. Moloch, da beide Kinderfresser waren, freilich mit dem Unterschiede, daß Saturn seine eigenen Kinder fraß, dem Moloch dagegen die Kinder seiner Anbeter in seiner ehernen Bildsäule geopfert wurden (S. 431).

So verwiesen diese Gelehrten nur auf das orientalische Element, welches sich in unserem Salomon und Saturn ausprägt; das heidnisch-germanische wurde zum ersten Male von

---

[1]) English Writers I, p. 328, London 1864; 3. Aufl. (1897) II, 205.

[2]) Über Jourdain de Blaivies, Apollonius von Tyrus, Salomon and Marcolf, in den Sitzungsberichten der Münchener Akademie, phil.-hist. Kl. 1871, Bd. I, 415—433. Siehe auch Schaumberg, S. 55.

Kemble, dann in der kurzen Besprechung H. *Sweet's*[1]) (1871) betont: "The curious poem, Salomon and Saturn, consists also of a variety of gnomic sentences, mixed, however, with a variety of other matter, in the form of a dialogue. Much of the poem is of foreign origin, and often wildly extravagant, but many passages have a strongly heathen character, and are probably fragments of some older piece resembling the Eddaic Vafþrúđnismál." Etwas eingehender bespricht *Hammerich*[2]) (1873) unsere Gedichte: „Übrigens ist jenes Gespräch ein sehr eigentümliches Geistesprodukt, durchaus phantastisch abenteuerlich, halb germanischen, halb orientalischen Charakters und etwas barock. Jedenfalls ist es geeignet, die Aufmerksamkeit des Lesers zu spannen, wie denn namentlich die Schilderungen, die es enthält, alles Lob verdienen. Der erste Abschnitt dieses Bruchstückes enthält Salomon's Preis des göttlichen Wortes . . . . . Hier verwandelt sich auf einmal „das Wort Gottes" in das Paternoster. Und dieser wohlgerüstete Kämpe, das Gebet, wird mit solchen Zügen geschildert, daß sie an den gewaltigen Donnerer, Gott Thor, erinnern. So erscheint in der prosaischen Gestalt des Gespräches „Thor mit der Feueraxt" (statt des Hammers, Mjölnir), im heißen Kampfe mit dem Teufel.[3]) Jeden Buchstaben des Paternoster nennt unser Gedicht eine scharfe Waffe, welche den Satan und „Satans Degen", die bösen Geister, steche, haue, zerschmettere, vernichte. „So daher jemand sein Schwert ziehen will, der möge zuvor ein Paternoster singen." Der zweite Abschnitt enthält ein Rätselspiel zwischen Saturn und Salomo, jene Art geselligen Spieles, welche im alten Norden durchweg beliebt war, so daß wir an einzelne Stücke der älteren Edda erinnert werden."

---

[1]) In seiner "Sketch of the History of Anglo-Saxon Poetry", in: Thom. Warton's History of English Poetry etc., ed. by W. Carew Hazlitt. London. 1871, Vol. II, p. 18.

[2]) Fr. Hammerich: De episk-kristelige Oldkvad hos de Gotiske Folk. 1873, S. 80—81. — Aus dem Dänischen übersetzt von Al. Michelsen: Älteste christliche Epik der Angelsachsen, Deutschen und Nordländer . . . . von Fr. Hammerich, Gütersloh. 1874, S. 111—113.

[3]) Hammerich druckt dies von Kemble ab, ohne die Korrektur von Bouterwek, a. a. O., S. CXV, beachtet zu haben.

Im Sinne Kemble's erklärt sich W. *Schaumberg*[1]) (1876) über unseren Salomon und Saturn: „Es ist nämlich ein sehr ernst geführtes Gespräch über die Gottheit Christi und über sonstige Fragen philosophischen, theologischen und mystischen Inhalts. Salomo belehrt einfach den letzteren, von einer Auflehnung des Saturn oder einer Parodierung der weisen Reden Salomo's ist nichts darin zu finden. Man kann überhaupt nur dem allgemeinen Charakter nach sowohl die französischen Rezensionen als auch die deutsch-lateinischen Dialoge untereinander und mit dem Salomon-Saturn vergleichen, gemeinsames in Sprüchen etc. bieten sie gar nicht dar. Dem allgemeinen Charakter nach berührt sich das Französische mehr mit den deutsch-lateinischen Dialogen, in einer anderen Beziehung aber stimmt es mit dem angelsächsischen überein, das ist: während diese beiden nur aus Rede und Gegenrede bestehen, hat sich um die deutschen sowohl als lateinischen Dialoge eine Rahmenerzählung geschlungen." Schaumberg bespricht auch die Entstehung der Salomo-Markolf-Sage, die er gegenüber den bisherigen Ansichten als im Abendlande ausgebildet sich vorstellt; er nimmt als Antagonist Salomo's den Gott Saturn und erblickt in Markolf den jüdischen Markolis, mithin auch den römischen Mercurius.

Sehr ausführlich äußert sich *Ten Brink*[2]) (1877) über unsere altenglischen Bearbeitungen: „Der Wortkampf, sei es in Sprüchen oder Rätseln, sei es in Prahlreden, scheint auf alter und tiefeingewurzelter germanischer Sitte zu ruhen. Im altnordischen Wafthrudnismal sehen wir Odhin unter dem Namen Gangradr den weisesten und stärksten aller Riesen, Wafthrudnir besuchen und beide ihr Wissen in einem Kampfe messen, dessen Preis das Leben des Unterliegenden bildet. In England aber tritt die dialogische Gnomik, soweit sie uns erhalten, in Verbindung mit einer orientalischen, jedenfalls im Judentum ausgebildeten Sage auf, welche den König

---

[1]) Untersuchungen über das deutsche Spruchgedicht: Salomo und Morolf, in Paul und Braune's Beiträgen zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur, Bd. 2, Halle. 1876, S. 31.

[2]) Geschichte der englischen Literatur I, S. 112—114. I² (ed. Brandl) 1899. S. 105—106.

Salomo im Gegensatz zu Marcolis, dem Mercur oder Hermes des klassischen Altertums, als den Vertreter jüdischer Weisheit heidnischem Wissen und heidnischer Redegewalt gegenüber darstellte. An Stelle des Marcolis jedoch, dessen Name bei den germanischen Stämmen in das anklingende bekanntere Marculf überging, erscheint in der altenglischen Dichtung Saturn, eine Vertauschung, die sich am besten doch wohl aus Verwechslung von Marcolis mit Malcol (Milcol, Milcom) d. i. Moloch, dem orientalischen Saturn, erklärt. Zwei poetische Gespräche zwischen Salomo und Saturn sind uns — beide lückenhaft — überliefert, deren Inhalt als ein durchaus christlicher, jedoch sowohl mit rabbinistischen wie mit germanischen Vorstellungselementen versetzt erscheint." — Darauf gibt er eine kurze Inhaltsangabe der beiden Dialoge; den zweiten hält er für „vielleicht etwas älter". Hinsichtlich des Alters sagt er: „Der poetische Stil in diesen Gesprächen . . . . steht der älteren Dichtung näher als die Diktion in den Metren des Boetius, wo ein neues, der prosaischen Rede verwandtes Element sich geltend macht. Namentlich aber hinsichtlich der Behandlung des Verses, der Alliteration unterscheiden sich diese von jenen. Wenn in Salomo und Saturn und in Satan Zahl und Lage der Stäbe der alten, aber fast nie ausnahmslos befolgten Regel zuweilen nicht entsprechen, so zeigt sich doch mit kaum nennenswerter Ausnahme die relative Tonstärke der Silben bei der Alliteration berücksichtigt."

Bestimmter in bezug auf eine chronologische Fixierung drückt sich *Grein* [1]) (1880) aus, der unsere Gedichte sehr frühe ansetzen will: „Gleichfalls dem Anfang des 8. Jahrhunderts dürfte ein angelsächsischer poetischer Dialog zwischen Salomo und Saturn angehören, der aber lückenhaft auf uns gekommen ist; zuerst belehrt Salomo den Saturn hauptsächlich über die mystischen Eigenschaften des Paternoster, und dann tauschen beide gegenseitig Sprichwörter und andere weise Sprüche ohne inneren Zusammenhang aus."

---

[1]) Kurz gefaßte angelsächsische Grammatik. Kassel. 1880, herausgegeben von R. P. Wülker, Leipzig. 1879, S. 9.

Zu neuen Resultaten gelangte *F. Vogt*[1]) (1880), nicht allein für die ae. Bearbeitung, sondern auch für die Sagengeschichte im allgemeinen. Da jedoch dieser um die Salomosage so hochverdiente Gelehrte hinsichtlich des Saturn eine unrichtige und daher für die Gedichte eine nicht immer ganz einwandfreie Auffassung zeigt, so werde ich bei meiner Abhandlung über die Persönlichkeit des Saturn ausführlicher auf seine Abhandlung zurückkommen.

Kurz, aber ungünstig urteilt *J. Earle*[2]) (1884), der sich an Kemble anschließt, über unsere Dichtung, da er besonders die eingeschobene Prosaversion berücksichtigt: "There are, however, some places in which one is moved to doubt whether the extravagance is the product of pure simplicity, and without the least tinge of drollery . . . . The fragments preserved are partly poetical and partly in prose: the poetry is rather insipid." Earle führt sodann aus der Prosaversion die Stelle an, in welcher das Herz des Paternoster geschildert wird, und bemerkt dazu: "I do not undertake to assert that this piece is as old as the first half of the tenth century . . . I believe that these "Dialogues" are the only part of Anglo-Saxon literature that can be suspected of mockery. The earliest laughter of English literature is ridicule; and if this ridicule seems to touch things sacred, it will, on the whole, I think, be found that not the sacred things themselves, but some unreal or spurious use of them, is really attacked. So here, if there is any appearance of a sly derision, the thing derided is not the Paternoster, but the vain and magical uses which were too often ascribed to the repetition of it."

Gegen diese abfällige Kritik wandte sich bereits *Wülker* (1885) in seinem Grundriß.[3]) Er schließt sich an ten Brink an und sagt (ib. S. 365): „Es ist wohl anzunehmen, daß die

---

[1]) Die deutschen Dichtungen von Salomon und Markolf. I. Bd. Salman und Morolf. Halle a. S. 1880. (Über Salomon und Saturn vgl. S. LIII—LV.)

[2]) Anglo-Saxon Literature. London, Society for Promoting Christian Knowledge. 1884, S. 210—212.

[3]) Grundriß zur Geschichte der angelsächsischen Litteratur. Leipzig. 1885. S. 366.

beiden jetzt in A zusammengestellten Gedichte ursprünglich keinen weiteren Zusammenhang hatten, als daß in beiden Salomo und Saturn auftreten. Diese rein äußerliche Ähnlichkeit war sicherlich auch der Grund, weshalb man sie zusammenbrachte. Das zweite Gedicht ähnelt mehr anderen Salomon-Saturn-Morolf-Dichtungen, indem es ein wirkliches Zwiegespräch ist. Daß wir etwa dadurch berechtigt wären, ihm ein höheres Alter als dem ersten zuzuschreiben, scheint mir durchaus zweifelhaft, auch sonst finde ich keinen Grund für eine solche Annahme." Wülker gibt sodann eine gedrängte Übersicht des 1. Gedichtes, für das er als Quelle eine lateinische Vorlage voraussetzt. Fälschlich hält er jedoch die Verse 169—177 für den Schluß des 1. Gedichtes. Wie ich im folgenden zeigen werde, bilden diese den Schluß des 2. Gedichtes. Auf seine weiteren Ausführungen werde ich bei meiner Auffassung der ae. Bearbeitung näher eingehen.

Gleich Wülker befaßte sich auch Ad. *Ebert*[1]) (1887) eingehender mit dem Salomo und Saturn: „Das angelsächsische Werk hat einen viel altertümlicheren, ernsten Charakter, der den orientalischen Ursprung dieser eigentümlichen Dichtung überall offen zeigt. Sicherlich ist es auf Grund einer lateinischen Vorlage verfaßt, die uns nicht überliefert ist, und gewiß einer griechischen Quelle folgte ... So wie wir es besitzen, besteht es aus zwei Gedichten, vom ersten sind 178, vom zweiten 328 Langzeilen erhalten. Innerhalb des ersten findet sich noch ein prosaisches Stück eingeschaltet, das vielleicht darauf hinweist, daß die gemeinsame Vorlage ganz in Prosa verfaßt war. Und dort wird der Angelsachse sich ihr am engsten angeschlossen haben." — Gleich Vogt sieht auch Ebert in Saturn nicht den alten Gott der klassischen Mythologie, sondern einen Fürsten der Chaldäer, wie sich aus dem ganzen Werke ergibt, und den Salomon einmal Bruder nennt. Am Schlusse sagt er: „Es kann wohl zweifelhaft sein, ob die beiden Gedichte von einem und demselben Verfasser herrühren; dagegen erscheint es mir sicher, daß das eine im

---

[1]) Allgemeine Geschichte der Literatur des Mittelalters im Abendlande. Leipzig. 1887, III. Bd., S. 91—96 einschl.

Hinblick auf das andere, und beide auf Grund derselben Quelle verfaßt sind, so viele Berührungspunkte zeigen sie untereinander. Der Verkehr Salomo's mit den Dämonen, wie er in apokryphischen Werken des Alten Bundes, so namentlich in dem griechisch geschriebenen „Testament Salomo's“ geschildert wird, auf Grund weitverbreiteter orientalischer Sagen, hat die Anregung zur Abfassung des griechischen Werks gegeben, welches — wie ich annehme — in lateinischer Übertragung für den Verfasser des einen wie des anderen angelsächsischen Gedichtes die Vorlage bildete.“ Mit Wülker (S. 366) weist auch er die von Vogt S. LIV den beiden Gedichten zugeschriebenen Tendenzen, daß das erstere es auf eine Läuterung der abgöttischen Überlieferungen abgesehen habe, und das zweite die Überlegenheit christlicher Weisheit über die weltlich-magische Gelehrsamkeit verherrlichen solle, zurück.

Nur kurz spricht sich E. *Duff*[1]) (1892) über unsere Gedichte aus: "The earliest form of the story, as far as can be gathered from allusions to it, was a serious dialogue on theological and mystical questions between two persons of equal learning but of widely different feeling. If we accept Asmodeus, the prince of demons, as a prototype of the early Marcolphus, or, as he was called in England, Saturnus, the contest becomes one between inspired and infernal wisdom; and a manifest connection is found between the Eastern allegory and the earliest forms of the legend in the West, in which Saturnus, earl of a country "where no man may step with feet", contends in argument with Solomon..... From a remote period forms of the dialogue seem to have been known in England, and two very early versions, under the title of "Solomon and Saturnus", are still in existence... The first part consists of Solomon's elaborate explanation of the Pater Noster, setting forth the power and value of the individual letters in a manner which, to a modern reader, would seem to require wisdom even greater than Solomon's to un-

[1]) The Dialogue or Communing between the Wise King Salomon and Marcolphus. London. 1892, S. XIII.

derstand. The second part is a theological and moral disputation, bearing no resemblance to other versions of the story, except in being arranged in the form of a dialogue".

Ausführlicher geht *Stopford A. Brooke* (1899)[1]) darauf ein: "There are two dialogues between Salomo and Saturn with which we may close the poetry of the ninth century. They are fragmentary. The oldest is the second in the manuscript [ll. 179—506]. We guess this from the vigorous way in which it begins: "Lo I heard — —". Darauf gibt er dann eine Inhaltsangabe in kurzen Zügen; über die Grundidee äußert er sich: "Solomon stands as the representative of Christian wisdom, Saturn of the heathen wisdom of the East." — Über die allgemeine Sagengeschichte urteilt er kurz: "In the "dialogues between Solomon and Marculf" Marculf does not play the grave part of Saturn, the Eastern sage, but that of the peasant or mechanic full of uneducated mother-wit and rough humour. This suits the mediæval temper, always a little in rebellion against the predominance of the Church, the Noble, and the king. And again and again Marculf's native wit has the better of Solomon. But in this early Anglo-Saxon dialogue no such levity is allowed." Das 1. in der Handschrift stehende Gedicht hält er also für das spätere: "It has no introduction, and Saturn at once asks Solomon to explain to him the power of the Paternoster. The answer takes up the whole poem, and in the course of it many interesting examples of folk-lore and superstition occur." — — Von der eingeschalteten Prosaversion hat auch er keine allzu hohe Meinung, wenn er sagt: "Then a prose fragment is inserted full of curious things concerning the shapes which the Devil and the Paternoster will take when they contend together, of how the Paternoster will shoot at the Devil, of what kind of head and of heart the Paternoster has, and of all the wonders of his body; wonders so heaped up and amazing that they may have had their origin in Eastern imagination."

---

[1]) English Literature from the Beginning to the Norman Conquest. London. 1899, S. 210—211; dagegen berührt derselbe Verfasser den "Salomo and Saturn" nur kurz in seiner zweibändigen "History of Early English Literature" etc. London. 1892, I. Bd., S. 194.



Die bisherigen Ergebnisse der Forschung faßt *G. Körting*[1]) (1899) in ein paar Sätzen zusammen. Entgegen seiner früheren Ansicht sagt *Wülker* (1900)[2]): „Das Gedicht, das jetzt in den Ausgaben an 2. Stelle steht (V. 179—506), ist jedenfalls das ältere.“ Dann gibt er eine Inhaltsangabe. Nur kurz spricht sich *Max Förster*[3]) (1902) über die vermutliche Quelle der ae. Bearbeitung aus. „Daß gerade die irisch-angelsächsische Kirche, die bei ihrer räumlichen Entfernung von Rom allzeit einen nationalen, selbständigen Zug gezeigt hat, eine fast verschollene Apokryphe bewahrt hat (i. e. die von Jamnes und Mambres), ist nicht zu verwundern. Fehlt es doch nicht an Beweisen, daß die irisch-angelsächsische Kirche eine besondere Vorliebe für diesen Literaturzweig gehabt hat. James weist darauf hin, daß eine Form der Vita Adae und Evae in dem irischen Saltair na Rann benutzt ist, und daß der altenglische Dialog zwischen Salomon und Saturn möglicherweise aus der Contradictio Salomonis, die das Gelasianische Dekret verdammte, geschöpft ist“ etc.

Die letzte Besprechung finden unsere Dialoge in der großen Literaturgeschichte von *R. Garnett* und *E. Gosse*[4]) (1903): “In didactic literature we have a translation of the distichs of Valerius Cato, and two dialogues in verse and two in prose between Solomon and “Saturn”. The origin of these is Hebraic; they belong to the extensive class of writings, founded on the history of the Queen of Sheba’s visit to Solomon, in which the wise king is represented in friendly contest with visitors who come to make trial of his wisdom. One of these in the earliest form of Hebrew tradition is Hiram, King of Tyre, whose place at a later period is taken by “Marcolis”, no other than Mercurius, whether the Gentile deity or the Egyptian sage Hermes Trismegistus. Entering

---

[1]) Grundriß der Geschichte der Englischen Litteratur[3]. Münster. 1899, S. 56.

[2]) Geschichte der englischen Litteratur. Leipzig u. Wien. 1900, S. 48.

[3]) Das lateinisch-altenglische Fragment der Apokryphe von Jamnes und Mambres, in: Herrig’s Archiv Bd. CVIII, 1902, S. 27 (u. Bd. CX, 1903.)

[4]) English Literature, an Illustrated Record in Four Volumes. London. 1903, I. Bd., S. 61—62.

Europe, Marcolis became the German Marcolf or Morolf, and by a stroke of genius was transformed into the prototype of Eulenspiegel and Sancho Panza, plain coarse common-sense mocking divine philosophy, and low cunning winning an apparent triumph over lofty but unpractical wisdom. There is nothing of this profound double-edged irony in the Anglo-Saxon pieces, where "Saturn" — how coming by that appellation is hard to tell — manifests no trait of Morolf or Sancho, but is simply a propounder of queries sometimes encountered by meet replies, sometimes by a recital of the wildest imaginings of the Rabbis."

So möge es mir nun vergönnt sein, durch die folgenden Untersuchungen etwas mehr Licht über den rätselhaften „Salomo und Saturn" zu verbreiten.

2. Beschreibung der Handschriften und ihr Verhältnis zu einander.[1])

Die altenglischen Bearbeitungen von Salomo und Saturn sind uns in zwei Pergamenthandschriften [2]), in beiden jedoch lückenhaft, überliefert, die jetzt im Corpus Christi College zu Cambridge aufbewahrt sind. Die Haupthandschrift, ein Codex in 8°, nach Kemble's und Grein's Vorgang mit A bezeichnet, trägt die Nummer 422 (früher S. 16), die andere, Handschrift B, die Nummer 41 (früher S. 2). Erstere enthält alles, was überhaupt noch von unseren Gedichten erhalten ist. Sie besteht aus 26 Seiten, die in einer kleinen, oft schwer lesbaren Schrift, und, wie Kemble vermutete, von einer weiblichen Hand geschrieben sind. Jede Seite umfaßt gewöhnlich 24 Zeilen; die 1. Seite dieser Handschrift, welche die Verse 1—30ª enthält, ist so gut wie ganz unlesbar, da sie durch chemische Einflüsse fast ganz schwarz geworden ist. Ich selbst konnte nur auf der ersten Zeile

[1]) Vgl. Wülker, Grundriß, S. 361; ferner Kemble, S. 132; Grein, Bibliothek II. Bd. S. 413; Sweet, Collation in Anglia I, S. 150; Schipper, Salomo und Saturn, in Germania XXII, S. 51.

[2]) Vergleiche Wanley, Catalogus, S. 114 und 149; siehe oben, S. 26.

S : : : RN : : [1]), auf der 2. Zeile a : da von ȝlanda, und onb : : : : von onbyrȝed, auf Zeile 3 on von onlocen, auf Zeile 4 : : : : hter von treahteras, 5 : : : : m : c : l : von micelan, 9 : : : : ođđe æ : : ođđe eor : : : (hier also abweichend von B) [2]); dann auf Zeile 13 cantices, auf Zeile 16 eorđan, Zeile 18 Se : : : : đone, Zeile 19 warađ he, Zeile 20 on domdæȝe dr : c : und auf der letzten, der 24. Zeile, of : dwi von of edwittes mit Sicherheit entziffern. Die 2. Seite der Handschrift ist nur gegen Ende schwer lesbar, die 3.—11. Seite sind sehr gut zu lesen. Die 11. Seite hat unten ein großes Loch, das selbstverständlich auf der 12. Seite wiederkehrt. — Der Text des ersten Gedichtes ist uns also in A (von v. 30[a] ab deutlich) bis v. 168 [3]) einschließlich (auf Seite 6) erhalten.

Ohne Unterbrechung folgt in der Handschrift, in der Mitte der Seite 6 und von derselben Hand, ein Bruchstück aus einem Prosagespräche zwischen Salomon und Saturn. Dieses geht bis S. 12 einschließlich. Dahinter ist ein Blatt herausgeschnitten.[4]) Auf dem 7. Blatte, also Seite 13, beginnen die v. 169—177, die nach vorliegender Untersuchung den Schluß des 2. Gedichtes bilden.

In der Mitte derselben Seite fängt das 2. Gedicht an, das schon äußerlich durch die großen Buchstaben der ersten Zeile kenntlich ist: HWÆT IC FLITAN ȜEFRÆȜN. Die 14. Seite ist ausradiert und mit lateinischem Text überschrieben. Von der 15. Seite sind die ersten 5 Zeilen, sowie die Mitte undeutlich, die 16.—19. Seite ist sehr gut zu lesen; die 20. dagegen schwer, die nächsten Seiten wieder gut, die 26. Seite jedoch sehr schwer. Mit Seite 26 schließt die Handschrift; das übrige scheint nach den bisherigen Herausgebern herausgeschnitten zu sein, trotzdem in der

---

[1]) Also das 1. Gedicht begann wie das 2. auch mit großen Anfangsbuchstaben.

[2]) Dadurch wird die von Holthausen in Anglia XXIII, S. 123 verlangte metrische Konjektur handschriftlich bestätigt.

[3]) Ich zitiere nach meiner Ausgabe, die also von dem Texte bei Grein-Wülker hier um eine Zeile differiert.

[4]) Kemble: "After a lacuna of one or more pages the couplets recommence." — Es fehlt nur ein Blatt.

Handschrift selbst nichts zu bemerken ist. Ich selbst glaube, daß nur wenig fehlen kann und bin der Meinung, daß das nach der Prosa ausgeschnittene Blatt die Fortsetzung des 2. Gedichtes bildete, an die sich dann der Schluß, eben die Zeilen 169—177, anreihten (vgl. unten).

Das Fehlen eines Blattes müssen wir auch nach Vers 306 annehmen, obgleich in der Handschrift nichts zu sehen ist, ebenso nach Vers 396 (vor Blatt 23). Der Sinn, alsdann besonders das Fehlen der Antwort Salomo's drängen uns zu diesem Schlusse. Diese zwei Blätter können aber nicht zu demselben Bogen gehört haben.

Die *zweite* handschriftliche Überlieferung B steht auf dem ziemlich breiten Rande der Folioseiten 196—198 einer sehr wertvollen Handschrift von Alfred's Beda und ist in einer großen, deutlichen Hand geschrieben. Die Schrift stammt wohl aus dem Ende des 11. Jahrhunderts. Sie enthält zwar nur die Verse 1—94 T, doch ergänzt sie auf diese Weise glücklich die Handschrift A, indem die wenigen auf der 1. Seite der hs. A noch lesbaren Worte genau mit jenen in B übereinstimmen. Nach diesen Handschriften wurden, wie ich bereits im vorhergehenden bemerkte, die beiden Gedichte und die Prosaversion zuerst von Kemble, jedoch unkritisch, dann von Schipper gedruckt. Die Gedichte allein finden sich bei Grein und Grein-Wülker in der Bibliothek. Bei einer nochmaligen Vergleichung fand ich zwar nur ein paar Stellen, die für den Text zu verbessern waren; doch ohne vorherige Einsicht der Handschriften wäre es nicht möglich gewesen, einen Schluß auf das nach der Prosa fehlende Blatt zu machen. Die Accente gebe ich im folgenden gesondert. Der Umfang der Lücken ist, wie bei Schipper, durch Punkte (: : : = 3 Buchstaben fehlen) bezeichnet. „Abkürzungen, im Text durch kursiven Druck angedeutet, kommen in den beiden Handschriften nur wenige vor, mit Ausnahme des bekannten, in der Regel gebrauchten Zeichens ⁊ für *ond*, wie es aufzulösen ist (nicht *and*)[1]) nach Anleitung einzelner Fälle

[1]) Schipper, a. a. O., S. 51.

des Prosabruchstückes, wo das Wort sich öfters auf p. 7—12 der hs. so geschrieben findet.“ Das Getrenntstehen der Komposita habe ich im folgenden durch Bindestriche angedeutet.

Was das Verhältnis der beiden Handschriften zu einander betrifft, so will ich es durch eine Gegenüberstellung der hauptsächlichsten Abweichungen klarlegen. Die Worte vor der Klammer sind jene der Handschrift A, die daneben stehenden jene von B; die Zahlen beziehen sich auf meine Ausgabe. Aus den ersten 30 Versen ist also nur [eines] odđe æ : : : odđe eor : : : gegenüber odđe æhte eorlscipes in B 10 anzuführen. Die Handschrift A liefert also hier die bessere Lesart. Ferner müssen wir zur Vergleichung heranziehen: se ʒepalm-twiʒoda Pater N*oster*[1]) in B 11; ebenso þ ʒepalm-twiʒude pater nr̄ B 38 mit đæt ʒepalm-twiʒede Pat*er* Noster in A 38. Alsdann: ʒifrust] ʒifrost B 47; eađost] eađusđ B 35; worolde] worulde B 56; ʒripu] ʒripo B 45; fyrwit] fyrwet B 57; feđersceatum] feđerscette B 31; feohʒestreona] fyrnʒestreona B 31; unʒelic] unʒesibb B 34; ʒetælrime] ʒetales rime B 37; ontyneđ] untyneđ B 39; swylce] swilce B 42; đy fehlt B 42; dream] dry B 43; intinʒum] intinʒan B 44; ʒifrust wealleđ] ʒifrost weallađ B 47; steoređ] steređ B 50 (vgl. dreoseđ A, B 59); heofona rices hereʒeatewa wiʒeđ] heofon rices hereʒeatowe weʒeđ B 51; ʒast] ʒæst B 53; đurh ʒastes ʒife ʒodspel secʒan] đurh ʒæstæs ʒife ʒodspellian B 64; vgl. ʒæst Geist A 85; scyldiʒū] scyldū B 55: A ist also hier ganz gedankenlos; asceadan] asceaden B 55; wuldorlicne] wundorlicne B 56; ʒaf] ʒeaf B 55; mod ʒemenʒeđ] mod ʒeond menʒeđ B 58; hiʒe heortan neah hædre wealleđ] hiʒe heortan hearde wealleđ B 61, also B gibt besseren Sinn; ʒefeccan] ʒefetian B 68 (siehe Sievers [3] § 106, 3 und 416 Anm. 15 b und Bülbring, § 546.); clusum] clausum B 70; he ahieđeđ zerstört] heʒe heʒe hideđ verbirgt B 72: B also schlecht; modiʒra middanʒearde] modiʒra middanʒeardes B 74; stađole strenʒra đonne ealra stana ʒripe] stađole he is strenʒra þone ealle stana ʒripe B 75 (vgl. auch 80); lamena] lamana

[1]) Die kursiv gedruckten Buchstaben zeigen an, daß die Handschrift die gebräuchliche Abkürzung Nr̄ für Noster hat.



B 76; wincendra] winciendra B 76 (siehe später); he is] his B 77; dumbra] deadra B 77; B ist also gedankenlos; earmra fisca] earma fixa B 80; welm Wasser für Fische] wlenco Stolz B 81, B also gedankenlos; on westenne weard, weorđmynda] westenes weard weorđmynta B 82, letzteres metrisch besser; sođlice] smealice B 84; hine siemle wile lufian] hine symle luian wile B 85; ʒæst] ʒesiđ B 85; feohtende] feohterne B 86, B gedankenlos. ʒebrenʒan] ʒebrinʒan B 86; đu ʒebrenʒest] đu ʒebrinʒeđ B 87, B also falsch; on ufan] ufan B 87; ierne] yorn B 87 (siehe darüber in der Lautlehre); ʒuđ mæcʒa ʒierde] ʒuđmaʒa ʒyrde B 89; sweopađ] swapeđ B 91; proloʒa prima] *pro*loʒo prim B 88.

Einfluß von Nasalen in: beʒonʒanne] beʒanʒenne B 53; đonne] þane B 34, als; forđon] forđan B 47; đone] þane B 70.

Brechung: hwearfađ] hwarfađ B 34; vgl. auch toweorpeđ] toworpeđ B 73.

Palatalisierung: ofslihđ] ofslehđ B 92; scippend] sceppend B 55; scyppendes] scippendes B 78.

U/O-Umlaut etc.: heofona] heofna B 36; heofona] heofon B 51; hefenum] heofnum B 59; seofan] sefan B 44; seofan snytro ⁊ saule] sefan snytero ⁊ sawle B 65 (Bülbring § 234); vgl. ferner seolfres] silofres B 30; sylfren] seolofren B 63; leaf fehlt B 63.

Wechsel von ie, i, y: fylʒeđ] filʒiđ B 91; ʒefylleđ oder ʒesylleđ] ʒefilleđ fällt B 40; ʒimmum] ʒymmum B 62; siennihte] synnihte B 67; hie] hi B 68, 69; ʒetimbređ] ʒetymbređ B 73; scyldiʒra scyld, scyppendes] scildiʒra scild, scippendes B 78; siemle] symle B 84. 85; hwilum] hwylũ B 60; ʒif] ʒyf B 87; ʒierde] ʒyrde B 89.

Vergleiche auch: unnit B 20; iđa B 28; aber untyneđ B 39; swylce] swilce B 47.

Die Handschrift B ist jünger und hat daher die Entrundung des y zu i in stärkerem Maße durchgeführt.

Abkürzungen kommen vor: enʒlum] enʒlũ B 35; þam] þã B 53; bocũ] bocum B 60; ælmihtiʒũ] ælmihtiʒum B 33. hwilum] hwylũ B 60.

Verschiedenheit der spirantischen Schreibung und Synkope erscheint: halʒan] haliʒan B 36; haliʒe] halie B 39;

bysiȝ] bisi B 60; merȝan] merian B 54; heofonas] heofnas B 39; heofona] heofna B 36; feriȝend] feriend B 79; neriȝend] neriend B 79; vgl. ȝeherian B 33; fremede] fremde B 33.

Allgemein:

Zeile 66 fehlt in A.

â fehlt in B 90; him fehlt in B 91.

B hat Vorliebe für þ: þone B] đone 90 A.

Die Runen sind nicht in B angegeben. Wiewohl B in einigen Fällen bessere und ältere Lesarten bietet, so macht es doch auf der anderen Seite wieder arge Verstöße; man kann eigentlich keiner Handschrift, soweit wir die Texte vergleichen können, den Vorzug geben. Das Schwanken in der Aussprache des i, ie, y macht es wahrscheinlich, daß die Schreiber beider Handschriften nach dem westlichen Teil des Westsächsischen gehören (Bülb. § 306, § 161 Anm. 2, § 163 Anm.). Wie ferner in der Lautlehre gezeigt werden wird, gehören die Verfasser der Gedichte dem nordhumbrischen Dialektgebiete an.

3. Verzeichnis der handschriftlichen Längezeichen.[1])

Hs. A: â 90 (fehlt bei Assmann), 92, 95, 348, 463; âbanne 478; âbelȝan 327; âbiteđ 299; âbreoteđ 294; âc 300, 333, 337, 361, 383, 445; âcende 362; âdreoȝan 360; ǽr 177, 271, 273, 427; âfedeđ 371; âfilleđ 296; âfran(?) 374; âȝe 475 (fehlt bei Assmann); âhieđeđ 72; âhloȝ 177; âldor 354; ân 245, 253, 384; âna 34, 273; âne 362; ânra 232, 354; ânsæceđ 181; âre 358; âsceadan 55; âstyređ 295; âtol 468; âtole 128; âđenden 473 (fehlt bei Assmann); âđreotan 446; âđreoteđ 427; âđrinȝan 502; âwa 321; âweceđ 282; âweorp 461.

bân 143; blîcan 234; bôca 183, 241; bôcstafas 161; breosttôȝa 183; brinȝân 232; brôđor 327; brucân 440.

cempân 138; corsiâs 185 (nicht über i); dêđ 299; dômdæȝes 271; dômes dæȝe 334; êndȝum 344; aber nicht eorđan 273, dessen Strich über r kein Accent ist.

---

[1]) Vgl. dazu Linke, Die Accente im Oxforder und Cambridger Psalter. Diss. Erlangen. 1886.



fâran 383; feld-ȝônȝende 153; fêorbuende 278; fêrhđ 177; fêt 263; flêt 191; flowân 320; fôrcumen 205; freônd 212 (von Assmann nicht angeführt); frûma 279; fûll 303 (von Assmann nicht angeführt); fŷr 414.

ȝârtorn 144 (von Assmann nicht angeführt, allerdings ist der Accent sehr undeutlich); ȝelîc 363; ȝerîmes 289; ȝeomriân 349 (von Assmann nicht angeführt); ȝewesân 180; ȝilpân 204; ȝôd 101; ȝôde 361 (von Assmann nicht angeführt).

hîne 274; hîs 177.

îren 299; îs 52.

lænân (sic!) 325; lîc 151; lixân 234.

mâne 315, 324; mânfulra 147; mên 179; mônn 250; môrtis 279; môt 320, aber nicht 396.

nê 395; nô 100.

ôf 67, 108, 176, 335, 336, 455, 461; ôfer 48, 274, 321; ôferbideđ 298; ôfer-hnæȝeđ 304 (von Assmann nicht angeführt); ôfermodan 449; ôferstiȝeđ 298; ôferwiȝeđ 297; ôffeoll 214; ôfslihđ 92; ôfsloȝ 213; ôft 346, 371, 426; ôme 299; ôn 82, 87, 91, 97, 113, 129, 134, 138, 154, 160, 176, 178, 213, 214, 223, 245, 253, 257, 260, 262, 272, 285, 290, 295, 296, 307, 312, 317 (fehlt bei Assmann), 325, 334, 364, 367, 383, 385, 387, 389, 392, 412, 413, 414 (beide), 429, 430, 452, 457, 497, 499, 500; ônæleđ 41; ônbyreȝeđ 241; ôn-fand 459; ônfođ 150; ônȝan 450; ônȝieldađ 131; ônhætan 42; ônliđiȝan 355; ônlutan 355; ônmedlan 350; ônsendađ 243; onwǽcned (fehlt bei Assmann) 219; ôrda 230, 231; ôrdum 141; ôrȝanes 32; ôrleȝ 373 (fehlt bei Assmann); ôrmod 348; ôrđancas 71; ôwiht 32.

râcenteaȝe 292; rapâs 330.

salomôn 368; scêal 354; sindôn 236; sôrȝfullne 377; stŷle 298; swâ 299; t̂o 68 (Accent über t); tô 308, 415, 428, 439, 445, 501, 503; tôbræddôn 430; tôdraf 461; torht̂e (Accent über dem zweiten t) 37; tunȝân 229.

uâsa 279; ût 163, aber nicht unȝelic 34; wâ 103; Wât 202, 428 (bei 205 ist nur ein Punkt über t); wêȝ 500; wendelsǽ 202; wîc 466; wînrôd 234; wîntre 466; wisdôm 180; wîssefa 437.

yra 47 trägt keinen Accent (falsch bei Assmann).

Hs. B: âna 34; âweaxen 27; dômdæʒe 25; fûs 57; fŷra 46; ʒlêda 47; îrenum 28; onhǽtan 42, aber nicht orþancas 71; ôwiht 32; stâna 75.

Prosa: âbimelech (S. 39); âc (S. 35); âdamas (S. 36); âdyfeđ (S. 38); ân (S. 37); ânra (S. 36); âspyrian (S. 36); dômescan (S. 35); êalra (S. 37); ʒesomnôd (S. 38); ilcân (S. 37); magôn (S. 36); middânʒeard (S. 37); ôf ʒeofones (S. 35); ôferʒesette (S. 35); ôferhleođ (S. 38); ôferworht (S. 36); auf jedem ôn (S. 35); ôn (S. 37); ferner ônæled (S. 35); on-ʒe-sômnôd (S. 38); ebenso auf jedem ônlicnisse (S. 35); ôrʒan (S. 38); tôsômne (accent über t und s) (S. 36); ûppe ôn (S. 35); ûs (S. 35); ûtan (S. 38, 39); ymbfæđmân (S. 37).

Was die Accente betrifft, so ist deren Bedeutung trotz Linke's Untersuchung noch nicht völlig geklärt; sicher ist, daß wir sie in unserem Denkmal nicht als Längezeichen der betreffenden Vokale auffassen dürfen. Denn sie stehen entweder auf ganz schwach betonten Wörtchen, oder auf unbetonten Vor- oder Endsilben, oder gar auf kurzen Stammsilbenvokalen, wahrscheinlich um den Vortragenden aufmerksam zu machen, daß er erstere nicht übergeht.

B. Komposition.

1. Wesen und Erklärung der altenglischen Fassungen.[1])

Im Altenglischen sind zwei Arten von Dialogen des Salomon und Saturn zu unterscheiden: die erste, ziemlich umfangreiche ist durch die Haupthandschrift Nr. 422 des Corpus Christi College zu Cambridge, die andere, viel kleinere durch das Manuskript Cotton Vitellius A XV vertreten. Vorliegende Abhandlung ist nur der ersteren gewidmet; die letztere erfordert eine eigene Untersuchung, da sie in das Gebiet der Elucidarienliteratur gehört.

Wie schon bei der Vergleichung der altenglischen Dialoge mit den semitischen und indogermanischen Bearbeitungen ausgeführt worden ist, stellt der ae. „Salomon und Saturn“ den ältesten Repräsentanten der Salomosage in der abendländischen Vulgärliteratur dar. Er besteht, wie im folgenden ausgeführt werden wird, aus drei voneinander unabhängigen, fragmentarischen Zwiegesprächen. Das erste, ein poetisches, enthält zuerst Salomo's Preis des Paternoster, das in der Gestalt eines Palmbaums erscheint. Darauf schildert Salomo dem Saturn die Überlegenheit der Buchstaben, aus denen sich das Paternoster zusammensetzt, — die aber nach Art der Runen gefaßt und personifiziert sind, — über den bösen Feind.

Das zweite, ein prosaisches Zwiegespräch, behandelt

---

1) Vergleiche Kemble in seiner Ausgabe; Hofmann, a. a. O. 423 und 431; Schaumberg, a. a. O. 31 und 45; Vogt, S. LIV; Duff: The Dialogue or Communing etc. S. XIII.

im ersten Teile den Kampf des Paternoster mit dem Teufel in je 15 verschiedenen Gestalten; daran schließt sich eine Beschreibung des Paternoster als eines Riesen von unermeßlicher Größe. — In der Handschrift folgen alsdann die Zeilen 169—177, die nach vorliegender Untersuchung den Schluß des 2. Gedichts bilden.

Dieser zweite poetische Dialog ist ein Rätselspiel, in dem Salomo und Saturn philosophische, theologische und mythische Probleme, wie den Unterschied zwischen Schicksal und Vorsicht, das jüngste Gericht, den „Wandernden Wolf" zum Gegenstande ihrer Betrachtungen machen. Beide Gedichte hatten also keinen weiteren Zusammenhang; sie rühren auch, wie in der Lautlehre gezeigt werden wird, von zwei verschiedenen Verfassern her. Die äußerliche Ähnlichkeit, daß in beiden Salomo und Saturn auftreten, war, wie auch schon Wülker [1]) bemerkte, sicherlich der Grund für den Abschreiber, daß er sie in *eine* Handschrift vereinigte. Die Prosa wurde nur des verwandten Inhalts wegen, den sie mit dem ersten Gedicht hat, eingeschoben; sie ist also nicht eine prosaische Fortsetzung des ersten Gedichts; denn hier ist das Paternoster ganz anders aufgefaßt. Zu der Beweisführung dieser Behauptungen erschien neben der Lautlehre eine eingehende Analyse, die zugleich eine ausführlichere Inhaltsangabe [2]) ersetzt, unbedingt erforderlich; durch sie ist es auch möglich geworden, den Kern der oft sehr schwer verständlichen Dichtung und das Wesen des rätselhaften Saturn zu ergründen, was ich im folgenden klarzulegen versuche.

Ohne jede Einleitung beginnt das erste Gedicht sogleich mit der Rede Saturns (v. 1—19): „Wahrlich, ich habe von aller Inseln Büchern gekostet durch gelehrte Kunst, ich habe die Weisheit der Libyer und Griechen erschlossen, ebenso die Geschichte des Inderreiches. Mir wiesen die Erklärer die Geschichten in dem großen Buche M : ces(?). [3]) Doch

[1]) Grundriß, S. 365.

[2]) Eine solche findet sich bei Ebert, a. a. O. III, 97; vgl. ferner Bouterwek: Cædmon's des Angelsachsen biblische Dichtungen S. LXIV und CXV; ferner Vogt a. a. O.

[3]) In den erhabenen, schwierigen Büchern Mosis?

konnte ich niemals in allen den alten Schriften die Wahrheit finden. Da suchte ich noch, was in bezug auf Stolz oder Machtfülle, Stärke oder Besitz von Tugenden das palmenbezweigte (d. i. sieggekrönte; siehe S. 59) Paternoster wäre. Ich gebe dir, o Sohn Davids, Herrscher der Israeliten, alle 30 Pfund geschlagenen Goldes und meine 12 Söhne, wenn du mich dazu bringst, daß ich durch das Wort des „Cantic“[1]), durch Christi Lehre angeregt werde, wenn du mich mit der Wahrheit versöhnst und ich in Sicherheit fortgebe, mich befriedigt auf den Wasserrücken begebe, über den Fluß Chabur (wie ich „Coferflod“ wiedergebe) die Chaldäer aufzusuchen.“ — Daraus entnehmen wir also, daß Saturn ein Chaldäer ist, und sicher als ihr höchster Fürst aufgefaßt werden muß. Dasselbe erfahren wir wieder aus II.[2]) v. 175 und 205. Er ist über das Meer von ferne hergekommen und will wieder über den Wasserrücken und über den Chaburfluß nach Hause. „Coferflod“ [3]) kann nur diesen linken Nebenfluß des Euphrat in Chaldäa bedeuten (vgl. Kommentar). Wenn er zwar dahin zurückkehren will, so brauchte er von Jerusalem aus, wo das Gespräch stattfindet (siehe S. 63), sich nicht auf das Meer zu begeben. Er will aber jedenfalls seinen Weg nicht durch die syrische Wüste nehmen, daher fährt er auf dem Wendelsee, d. i. dem Mittelländischen Meer, wie wir aus II. v. 202 erfahren. Er hat 12 Söhne, mit denen er nicht besonders

---

[1]) Nach Ebert's Vorgang behalte auch ich die Wiedergabe des altenglischen *cantic* bei.

[2]) Die römische Zahl bezeichnet das zweite Gedicht.

[3]) Unter Coferflod ist kaum das Land Chabul zu verstehen, das in 3. Kön. Kap. 9 und 13 erwähnt wird: „Nachdem aber 20 Jahre vergangen waren, und Salomo die zwei Bauwerke errichtet hatte, das ist das Haus des Herrn, und das Haus des Königs, gab Salomo dem Hiram 20 Städte im Lande Galiläa (d. i. den Distrikt Chabul, ganz im Norden des Landes der Verheißung und zwar noch außer demselben gelegen; er wurde wahrscheinlich von den Israeliten früher erobert, infolgedessen teils verwüstet, teils entvölkert. Arndt I, S. 810). Als nun Hiram von Tyrus kam, die Städte zu besichtigen, die ihm Salomo gegeben hatte, gefielen sie ihm nicht und er sprach: Sind dies die Städte, die du mir gegeben hast, mein Bruder? Und er nannte sie das Land Chabul (d. h. mißfällig bis auf diesen Tag).

zufrieden sein muß, da er sie dem Salomo anbietet. Dazu will er ihm noch alle 30 Pfund Goldes geben, also er scheint ein reicher Fürst zu sein; darauf wird wieder angespielt II. v. 206. Es kann sein, daß hierin noch eine Erinnerung an das Rätselspiel zwischen Salomo und Hiram liegt (vgl. oben S. 3). Er ist im Besitze großen Wissens; denn er hat die Bücher von allen Inseln, die hier doch wohl allgemeiner als Halbinseln oder Länder überhaupt zu fassen sind, durchstudiert, besonders die Weisheit der Libyer, wohl Egypter (man denkt an Pythagoras, Herodot etc.), die wieder II. v. 195 erwähnt wird, dann die der Griechen und Inder. Damit scheint der Dichter die Länder der weisesten Nationen der damaligen Welt zu bezeichnen. Unter dem großen Buche M : ces sind doch wohl die einzelnen Bücher Mosis zu verstehen (vgl. Kommentar). Die alten Schriften konnten ihm nicht Aufschluß geben, was für eine Macht dem palmenbezweigten (sieggekrönten) Paternoster innewohne.

Also er ist ein Heide, der über das Christentum aufgeklärt sein will, denn er sagt noch einmal, daß er durch das Wort des Cantic, durch Christi Lehre angeregt sein möchte. Das Cantic schließt wohl den Begriff des Außergewöhnlichen ein; wie Ebert bereits ausgesprochen hat, weist diese Stelle auf eine lateinische Vorlage hin, da das lateinische Wort auch Zauberlied bedeutet. Saturn will befriedigt von dannen ziehen, also möchte er jedenfalls durch die Auseinandersetzungen seines Gegenredners selbst bekehrt werden.

Salomo, der Sohn Davids, geht nun (v. 20—34) darauf ein und erklärt dem Saturn, daß der Mensch, der durch den Cantic nicht Christum preisen kann, unnütz im Leben, leer an Weisheit, und gleich dem Vieh sei. Am Tag des Gerichts wird er verdammt; da wirft ihn der Teufel mit eisernen Kugeln (?). Dann, heißt es weiter, „wird es ihm lieber sein als diese ganze lichte Schöpfung, und wäre sie an den vier Enden voller Schätze (v. 31), wenn er jemals etwas von dem "organ" — also dem Paternoster — erfahren hätte". Salomo verstärkt sogar seinen Ausspruch noch, indem er hinzufügt: „elend, fremd dem allmächtigen Gott wird er sein und weitab von der Gemeinschaft der Engel wird er einsam wandern."

Daran schließt sich die Frage Saturns (v. 35—37), welches von allen Geschöpfen am leichtesten die heilige Türe des himmlischen Reiches öffnen könne. Salomo (v. 38—51) antwortet ihm, daß dieses das palmenbezweigte Paternoster sei. Dasselbe habe aber noch andere Eigenschaften: „Es macht mild den Schöpfer, macht die Todsünde zunichte“, dagegen kann es auch dem Teufel so zusetzen, daß ihm die Schweißtropfen hervorquellen. Zum Schlusse sagt ihm Salomo, daß der Cantic von allen Büchern Christi das berühmteste sei: er lehrt die Schriften, lenkt mit seiner Stimme, hält (behauptet) die (Wal)-statt, trägt des Himmelreiches Heeresrüstung.

Saturn (v. 52—61) möchte daher wissen, wie das „organ“ zu lernen sei, damit es solche Wirkung hätte. Er wollte schon seit langem seinen Geist reinigen von Schuld. Demnach hätte er schon lange bekehrt sein wollen, vielleicht deshalb, um so dem Tode gefaßter in das Auge sehen zu können, zumal er sich auch im zweiten Gedichte eingehend nach dem Tode erkundigt. Denn er ist schon sehr bejahrt, da ihn nach II. v. 246 bereits „50 Winter die Neugierde plagt“. In keinem Buche konnte er etwas darüber finden.

Salomo antwortet ihm mit einer langen Rede, die den Hauptinhalt des 1. Gedichts bildet, v. 62—168. Er preist zunächst nochmals und in ganz orientalischer Weise das „Wort Gottes“ (se ȝodes cwide), das eben wieder das Paternoster bedeutet. Dieses ist golden und mit Edelsteinen geschmückt, es hat silberne Blätter, es ist der Honig der Seele, und die Weisheit des Sinnes; es kann die Seele von der ewigen Finsternis zurückholen, es beraubt die Hölle, es ist der Arzt für die Kranken, ein Wächter in der Wüste. Und wer eifrig das Wort Gottes singen will, der kann den bösen Feind zum Fliehen bringen, wenn man zuerst den „Prologum primum“ gegen ihn losläßt, dem der Name P ist. — Salomo legt nun die geheimnisvolle Kraft der einzelnen Buchstaben des Paternoster dar. Die meisten haben Speere oder Ruten und stechen und hauen auf den bösen Feind ein. So heißt es von P: Es hat der Kampfheld eine lange Rute, einen goldenen Stachel, und schlägt damit immer den grimmigen Feind; . . . R geht zornig auf ihn los; der Fürst der Buchstaben

schwingt ihn an seinem Haar herum und zerbricht seine Glieder am Gestein, so daß er flieht in seine Burg, mit Finsternis bedeckt. — Daß R als Fürst der Buchstaben auftritt, weist nach Ebert auf das griechische Grundwerk hin, indem P in dem Monogramm Christi eine hervorragende Stelle einnimmt. — N und [O] [oder I, siehe Kommentar], die Zwillinge der Kirche, tun ihn in Acht und Bann; S, der Fürst der Engel, der Stab der Herrlichkeit, packt ihn bei den Füßen und zerschmettert ihm die Wangen an einem Stein. In der Luft quälen ihn die „Zwillinge des Lebens“ mit silbernen Ruten (140 ff.). Wer diese sind, ist mir unklar, die Zwillinge des Lebens sind doch eigentlich Leib und Seele (oder der Teufel und der Schutzengel?).

So also, sagt Salomo, kann das Gotteswort (cwide) jeden der Feinde zum Fliehen bringen und die schwarze Schar der Bösen bannen. Diese Feinde nehmen oft die Gestalt einer Schlange (wörtlich Wurms) an, stechen das Vieh, das Pferd; ja „der“ Feind fesselt sogar die Hände des dem Tode geweihten Mannes, er beschwert seine Hände, wenn er im Kampfe Sorge tragen will für sein Leben gegen die feindliche Schar; der Feind schreibt auf die Waffe des Mannes eine Menge zum Unheil gereichender Zeichen, er verzaubert das Schwert. Salomo gibt nun in echt germanischem Sinne die Nutzanwendung: „Daher soll niemand ohne Bedacht das Schwert zücken, wenn auch der Glanz ihm gefällt, sondern immer soll er, wenn er sein Schwert zieht, das Paternoster singen und den Palmbaum mit Freuden bitten, daß er ihm beides gebe, das Leben und die Hände (d. i. den Gebrauch der Hände), wenn sein Feind kommt.“ Also der Palmbaum bedeutet das Paternoster; wir haben hier eine Nebeneinanderstellung desselben Begriffes, den im ae. üblichen Parallelismus. Nach v. 62 hatte das Paternoster silberne Blätter und war mit Edelsteinen geziert. (Näheres über Palmtreow im Kommentar).

Damit ist die Rede Salomo's zu Ende gekommen, und Saturn könnte seinem Gegenredner nach einer so ausführlichen Beschreibung und Darlegung der hervorragenden Eigenschaften dieses Palmbaums Paternoster nur erklären, daß er zur richtigen Überzeugung gelangt ist und sich zur Lehre

Christi bekennen will. Dieses erfahren wir aber nicht mehr, denn in der Handschrift beginnt ohne Unterbrechung auf derselben Seite die Prosa.

Die Verse 169—177 bilden also nicht den Schluß des 1. Gedichtes. Fassen wir den Inhalt des ersten Gedichtes in ein paar Worte zusammen, so enthält es also die Schilderung der Gewalt des Paternoster durch Salomo. Die Kraft der neunzehn Buchstaben desselben wird beschrieben, indem die paar fehlenden Buchstaben nach Grein, Bibliothek II., S. 358 Anm., sich leicht ergänzen lassen. Bereits Kemble ergänzte O in v. 107, und Grein J nach v. 122. Grein hat überhaupt zuerst den Zusammenhang der Runen erkannt, indem er sagte: „Gibt man die Ergänzung in v. 123 (122) zu und sieht man in v. 136ᵇ—137 (135) das nicht genannte B, so haben wir die neunzehn Buchstaben, aus denen das lateinische Paternoster zusammengesetzt ist, und zwar im ganzen in der Folge, wie sie in ihm nach und nach zuerst auftreten, V durch U vertreten.“ Zugrunde gelegt ist das Paternoster nach Matthäus VI, 9—13 einschließlich: PATERNOSQUICLFMDGBH. Das Nos beweist, daß nicht die Fassung nach Lukas XI, 2—4 (nach der Vulgata) vorliegen konnte.[1]) — Eine lateinische Vorlage ist also sicherlich dafür anzunehmen.

Fragen wir uns nach dem Zwecke, den der Dichter damit verfolgte, so glaube ich dies dahin beantworten zu können, daß er damit die Überlegenheit der christlichen Religion über die heidnisch-germanische zum Ausdrucke bringen wollte. Es ist erklärlich, daß er dazu das Paternoster wählte, da dieses in wenigen, aber herrlichen Worten die Lehre des Christentums enthält. Mit Recht wurde daher bei der Bekehrung der Heiden von den Geistlichen verlangt, daß die Germanen zuerst das Paternoster, dann das Credo beten können. Ich möchte nur zwei Stellen aus den Homilien Wulfstans anführen, worin es heißt (ed. Napier, p. 125, 1): Leofan menn, understandað ȝeorne . . ., þæt ælc cristen man mid rihte cunnon sceall, þæt is, *pater noster* and *credo in Deum* . . ., weiter ib. p. 136, 13: forðam nan man ne

[1]) S. Wülker, Grundriß, S. 365, Anm.

mæȝ him sylfum rihtlice to his drihtne his þearfe ȝeærndjan, buton he cunne pater noster and credan (vgl. auch eine Homilie Aelfrics, Thorpe II. 604).

Über die Palmzweige vgl. die Predigt auf den Palm Sunday in den Blickling Homilies, S. 67, Z. 7: þa bæron hie him (Christo) toȝeanes blowende palmtwiȝu; forþon þe hit wæs Iudisc þeaw, þonne heora cininȝas hæfdon siȝe ȝeworht on heora feondum, ⁊ hie wæron eft ham hweorfende, þonne eodan hie him toȝeanes mid blowendum palmtwiȝum, heora siȝes to wyorþmyndum. Wel þæt ȝedafenode þæt Drihten swa dyde on þa ȝelicnesse; forþon þe he wæs wuldres cyning. þysne dæȝ hie nemdon siȝes dæȝ. (Ein Vergleich des Gebetes mit einer Palme findet sich bei Schönbach, Altdeutsche Predigten I. 20, 4 ff., vgl. ferner I. 192, siehe Kommentar.)

Der Dichter wählte also die Gestalt eines Palmbaumes, da eben die Palme das Zeichen des Sieges ist. Für die eigentümliche Auffassung des altenglischen [1]) Dichters, den einzelnen Buchstaben des Paternoster die Überlegenheit über die bösen Feinde zuzuschreiben, möchte ich auf eine Stelle der Bibel verweisen, d. i. Psalm 118, in dem auch Gedanken über das Wort Gottes an die Betrachtung der Buchstaben des hebräischen Alphabets geknüpft werden.[2]) Dies soll anzeigen, daß dem Frommen das Wort Gottes ebenso tief eingeprägt sein müsse wie das Alphabet seiner Sprache (vgl. damit auch die Klagelieder des Jeremias Kap. 1. 2. 3. 4. 5).

Eine andere Frage drängt sich uns wegen der „bösen Feinde“ auf. Im Paternoster enthält ja nur die 7. Bitte einen Hinweis auf den Teufel, aber dieses ist meiner Meinung nach hier belanglos. Ten Brink folgert aus der Schilderung des Treibens der bösen Geister auf einen Zusammenhang mit

---

[1]) Aus der englischen Literatur möchte ich als Parallelstelle Chaucer's ABC anführen, das freilich wieder eine Übersetzung aus dem Französischen ist, und sein Spiel mit den Buchstaben in anderer Weise treibt.

[2]) Vgl. auch Migne, Dict. Col. 842: Wagenseil, dans son recueil d'écrits composés par des Juifs contre la religion chrétienne, pretend que les Juifs attribuent à Salomon une prière qui donne, si l'on prend les premières lettres de chaque phrase, le mot hébreu correspondant à Salomon rex.



den germanischen Elben. Ich selbst erblicke, wie ich bereits erwähnt habe, in dem ersten Dialoge eine schwache Anlehnung an die Dämonensage, die wir bei den Juden, Arabern, Griechen kennen gelernt haben. Alles wird in orientalischer Weise geschildert; ich kann jedoch nicht mit Vogt übereinstimmen, daß dieser Dialog es auf eine christliche Läuterung der abgöttischen orientalischen Überlieferung abgesehen habe. Ich glaube, daß der altenglische Dichter den Dialog nur mit Rücksicht auf seine heidnischen Germanen verfaßt hat, was die Runen und die Aufforderung zum Gebete, bevor der Krieger sein Schwert zieht, bekräftigen. Der Dichter benutzte also die in England jedenfalls sehr bekannte Salomosage, um die ausserordentliche Kraft des Paternoster zu veranschaulichen. Die Kirche gebrauchte die Dialogformen als ein Mittel zur Belehrung der Heiden; in dem zweiten Gedichte werden wir sehen, wie Salomo dem Saturn den Fall der Engel, das jüngste Gericht etc. auseinandersetzt; das prosaische Gespräch im Cotton Vitellius A. XV soll ihn über die Schöpfung der Welt, die Bücher Moses, die Erschaffung des Menschen, die 10 Gebote etc. aufklären. Für alle Dialoge müssen wir also christliche Verfasser annehmen.

Noch deutlicher tritt uns die Tendenz der Kirche, mit Hilfe des Dialogs den Heiden eine Vorstellung von christlichen Dingen zu machen, in dem in der Handschrift auf das erste Gedicht folgenden prosaischen Dialoge von Salomo und Saturn entgegen, zu dem ich nun übergehen will. Dieser hebt mit der Frage des Saturn an, in wie mannigfachen Gestalten der Teufel mit dem Paternoster kämpfen wird. In dreißig Gestalten, antwortet Salomo, d. h. ein jeder von beiden in 15. Es ist klar, daß sich dies nach der Beschreibung des Kampfes des Teufels mit dem Palmbaum Paternoster nicht sehr gut anschließt, da ja dort der Teufel schon besiegt ist. Der Teufel wird also zuerst in der Gestalt eines Kindes sein, das Paternoster aber in der des heiligen Geistes; damit wird immer ein Gegensatz ausgedrückt, wobei natürlich dem Paternoster der bessere Teil zufällt; denn der heilige Geist ist selbstverständlich dem unerfahrenen Kinde überlegen. Das dritte Mal kämpft der Teufel in

der Gestalt eines Drachen, das Paternoster aber in der Gestalt des Pfeiles, der Brachia Dei heißt; damit kann eben der Drache erlegt werden. Jener dann in der Gestalt der Finsternis, dieser in der Gestalt des Lichts.

Manchmal ist der Gegensatz nicht gleich zu erkennen, wie Nr. 13 und 14: der Teufel ist in Gestalt eines Schwertes, das Paternoster in der einer himmlischen Brünne. Damit ist gemeint, daß das Schwert nichts gegen die himmlische Brünne ausrichten kann.

Die zweimal vorkommende Gestalt des Paternoster als eines silbernen Adlers in Nr. 16 und 18 und den daher nicht zu erkennenden Gegensatz für den Teufel müssen wir der Unachtsamkeit des Schreibers auf Rechnung setzen. Das 19. Mal ist der Teufel in der Gestalt des Todes, das 20. Mal das Paternoster in der Gestalt Christi. Das 29. Mal ist der Teufel wieder in Gestalt des Todes; doch da bedeutet Salomo dann noch einmal: „Dann ist das Paternoster glorreicher gewendet in die Gestalt des Herrn.“

Hieran schließen sich noch eine Reihe wunderlichster Fragen und Antworten; so frägt Saturn: Aber wer entdeckt den Teufel in dem Walde des Himmels(!) und bringt ihn in die Arme der Kämpen Christi, die so heißen: Cherubim und Seraphim? Darauf Salomo: Uriel und Rumiel.[1] Saturn frägt darauf: Aber wer schießt den Teufel mit glühenden Pfeilen? worauf Salomo antwortet: Das Paternoster schießt den Teufel mit glühenden Pfeilen, und der Blitz brennt und zeichnet ihn und der Regen kommt von oben über ihn, und die Wolken führen ihn irre, und der Donner drischt ihn mit der feurigen Axt, und treibt ihn zu der eisernen Kette, an welcher sein Vater gebunden liegt, Satan und Sathiel. Vergleichen wir damit I. v. 116, so sehen wir, daß also das Paternoster nicht gegen Satan, den obersten Teufel selbst, auftritt. Salomo fährt dann fort: Und wenn der Teufel sehr müde geworden ist, so sucht er das Vieh eines schuldigen Mannes oder einen unreinen Baum auf, oder wenn er den

[1]) Ein Bruchstück eines Dialoges zwischen Uriel und einem Ramiel ist in dem 6. und 7. Buche Mosis (apokryph) enthalten, gedr. bei Ceriani: Fragmenta Parvae Genesis et Assumptionis Mosis. Tom V. (vgl. Komment.).



Mund oder Leib eines ungesegneten Mannes trifft, dann geht er in des Mannes Eingeweide. Und durch seine Haut und durch sein Fleisch geht er auf die Erde und von da sucht er die Wüste der Hölle auf. Vgl. damit die Blickling Homilies, ed. Morris, S. 47: Cwæþ se halʒa lareow: Ne ablinnan we, manna bearn, þæt we Gode cwemon, ⁊ deofol tynan, dæʒes ⁊ nihtes, ⁊ mid Cristes rôde tacne us ʒebletsian, þonne flyhþ þæt deofol fram us; forþon him biþ mara broʒa þonne æniʒum men sy, þeah hi[m] mon slêa mid sweorde wiþ þæs heafdes; vgl. auch S. 97: Forþon we sceolan weorðian þæt haliʒe siʒetacen Cristes rode ⁊ æfter fylʒeon . . .

Nun kommt Saturn wieder auf die Gestalt des Paternoster selbst zurück und frägt: Aber was für ein Haupt hat das Paternoster? Salomo: Es hat ein goldenes Haupt und silbernes Haar[1]); unter einer einzigen Locke kann man trocken stehen, wenn auch alle Wasser der Erde und des Himmels zusammen regneten; und seine Augen sind 12 000 mal glänzender als die ganze Erde, wenn sie auch mit den glänzendsten Lilienblüten überdeckt wäre, und jedes Blatt der Blüte 12 Sonnen und jede Blüte 12 Monde hätte, und jeder Mond 12 000 mal glänzender wäre als er vor Abels Ermordung war. So wird dann auch ausführlich das Herz des Paternoster beschrieben, das 12 000 mal herrlicher ist als alle die 7 Himmel, die über uns gesetzt sind; das Paternoster hat ferner eine feurige Zunge und einen goldenen Rachen und einen leuchtenden Mund. „Und wenn auch die ganze Erde neu geworden wäre von Adam's Schöpfung an und jeder einzelne Mensch die 12 Weisheiten Habraham's, Isac's und Jacob's hätte und 300 Jahre leben dürfte, sie könnten nicht die Länge seiner Zunge, noch die Kraft ihrer Macht entdecken.“ Seine Arme sind 12 000 mal länger als die Erde, seine 2 Hände sind breiter als 12 Mittelwelten, ein jeder seiner goldenen Finger jedoch ist 30 000 mal länger als die ganze Mittelwelt. (Es hat also ganz unproportionierte Extremitäten.) In der rechten

---

[1]) Im 1. Gedichte war das Gotteswort golden, mit Edelsteinen geschmückt und hatte silberne Blätter (v. 62—63).

Hand des Paternoster ist die Gestalt eines goldenen Schwertes, dessen linke Schneide grimmiger ist als die Erde, wenn sie auch von wilden Tieren angefüllt wäre, und jedes 12 eiserne Hörner hätte und jedes Horn wieder 12 eiserne Zinken, und jede Zinke wieder 12 Spitzen und jede Spitze wieder 12 000 [1]) mal schärfer wäre als ein Pfeil, der von 120 Schmieden (?) gehärtet wäre (der 120 Härtungen erfahren hätte?). Mit seiner rechten Hand könnte das Paternoster alle Geschöpfe zu der Gestalt eines Wachsapfels zusammendrücken. Der Gedanke des Paternoster ist schneller als 12 000 heilige Geister, wenn auch jeder 12 Gefieder hätte, und jedes wieder 12 Flügel und jeder wieder 12 Siege. Es wird dann noch die Stimme beschrieben, die alles übertönen würde, wenn jedes Wesen auch eine goldene Trompete im Munde hätte und jede Trompete 12 Töne.

Also das Paternoster erscheint hier nicht wie im 1. Gedichte als ein Palmbaum, sondern als ein Riese von wahrhaft unermeßlicher Größe. Es wird dann die Ausrüstung geschildert, von dieser aber nur das Banner, indem mitten in seiner Schilderung die Prosa abbricht. Es heißt da: das Paternoster hat ein goldenes Banner, das mit 12 Purpurtüchern (?) umgeben ist und jedes hängt an 120 goldenen Ringen; das erste Purpurtuch heißt Aurum cæleste; dann nennen die Engel das zweite: Spiritum Paraclitum; in dieser Art des Tuches wird der heilige Michael am jüngsten Tage gekleidet sein. Das 3. nennen die Engel Pastoralices; in dieser Art war das Purpurtuch, das einst um die Säulen von Salomon's Vater David in diesem selben Tempel hing (das Gespräch spielt also in Jerusalem). In der Gestalt des 4. Purpurtuches, das Solacitum heißt, opferte einst Abimelech, der gute König, Christo (!). Das 5. Purpurtuch heißt Vita Perpetua, das der heiligen Dreieinigkeit gehört; das 6. heißt Sacrificium Dei. Dann ist das 7. . . . . .

Damit bricht die Prosa ab, indem in der Handschrift ein Blatt herausgeschnitten ist. Wenn ich mir nun die Frage vorlege, ob dieses eine Blatt die Fortsetzung der Prosa ent-

---

[1]) Der Verfasser ist hier wohl von der Apokalypse beeinflußt worden.

halten habe, so muß ich diese verneinen. Das möchte ich mit folgendem begründen. Der Prosaverfasser müßte zunächst noch die 5 anderen Purpurtücher aufzählen, ferner hätte Saturn doch auch nach der Bedeutung der 120 goldenen Ringe gefragt, und Salomo, der alles weiß, hätte ihn auch darüber aufgeklärt. Dieses hätte zwar auf den zwei Seiten Platz gehabt, wird aber durch die umständliche Art und Weise der Erklärung, die der Prosaverfasser dem Salomo zu eigen gibt, unwahrscheinlich gemacht. Ferner muß ich annehmen, daß Saturn, der sich in dem Prosabruchstück eingehend nach allem erkundigt, auch nach anderen Gegenständen der Ausrüstung des Paternoster gefragt hätte, so besonders nach dem Schild und der Rüstung selbst, ja es könnte mich nicht wundern, wenn der Verfasser der Prosa dem Saturn auch noch eine Frage nach den Siebenmeilenstiefeln für die vorauszusetzenden, die Mittelwelt an Länge 12 000 mal übertreffenden Beine des Paternoster in den Mund gelegt hätte. Dafür hätte aber ein einziges Oktavblättchen nicht ausgereicht. Ferner hätte Saturn doch auch dem Salomo erklären müssen, daß er nun endlich vollkommen klar über das Paternoster geworden ist.

Meine Meinung geht vielmehr dahin, daß sich auf dem herausgeschnittenen Blatte die Fortsetzung des 2. Gedichtes, also nach v. 501 [1]) befand, an die sich dann der Schluß des 2. Gedichtes in den v. 169—177 anschloß. Wie in der Lautlehre gezeigt werden wird, gehören diese wenigen Verse der Sprache nach zum 2. Gedichte, sind also nicht mehr wie bisher als der Schluß des 1. Gedichtes zu betrachten. In sprachlicher Beziehung darf ich hier bereits anführen, daß die *eine* auffallende Formel forcumen ⁊ forcyðed v. 175 sich wieder v. 205 vorfindet; andere Übereinstimmungen sind in der Lautlehre verzeichnet.

Daß auf dem ausgeschnittenen Blatte höchstwahrscheinlich die Fortsetzung des 2. Gedichtes gestanden hat, möchte ich noch durch folgendes bekräftigen. Wie ich in der Analyse des 2. Ge-

---

[1]) V. 504 bei Grein-Wülker.

Gedichtes sehen, daß in Vers 474 ff. Saturn dem Salomo eschatologische Fragen stellen zu wollen scheint. Salomo zielt am Schlusse seiner Antwort auf das jüngste Gericht und die Verurteilung des bösen Menschen ab. Dieses, sowie die letzte Frage Saturns nach dem jüngsten Gerichte kann höchstens 2 Seiten in der Handschrift ausgefüllt haben, muß aber den Versen 169—177 vorhergegangen sein. Denn es heißt in diesen: „Er läßt nicht nach, bevor er sicher weiß, daß die sündigen Seelen bei den Feinden mitten in der Hölle stecken werden. Dann wird der hohe König befehlen, die Hölle zu schließen voll des Feuers und die Feinde mit dazu.“ Daran reiht sich v. 174 der objektiv gehaltene Schluß, der dem Anfange des 2. Gedichtes genau entspricht: „Es hatte da der kluge Sohn David's den Fürsten der Chaldäer überwunden und zu Schanden gemacht; aber es war doch der befriedigt, der auf seiner Reise von ferne her gekommen war; niemals zuvor lachte sein Herz (so) auf.“ Das „von ferne her“ entspricht genau der Aufzählung der vielen Länder, die Saturn durchzogen hat, im Anfange des 2. Gedichtes.

Bevor ich jedoch zu diesem selbst übergehe, möchte ich noch auf das Prosabruchstück zurückkommen. Wir haben gesehen, daß dieses inhaltlich von dem 1. Gedichte abweicht. In der Darstellung des Riesen Paternoster werden wir an ähnliche Beschreibungen in der Psychomachie des Prudentius erinnert. — Im 1. Teile soll wieder die Überlegenheit des Paternoster, jedoch nicht so sehr die des Christentums über das Heidentum dargestellt werden; im 2. Teile will der Verfasser (seinen heidnischen Germanen) einen Begriff von dem Paternoster geben, wie er es sich vorstellt. Allerdings läßt dies auf keine hohe geistige Veranlagung schließen: denn eine solche Beschreibung des Paternoster ist nicht mehr schöpferische Phantasie; wir können auch keine Vision, sondern nur das Produkt eines nicht mehr ganz normalen Menschen darin erblicken, wenn wir ihn nicht gleich für 12 000 mal verrückt erklären wollen.[1]) Er sticht also gegen den Verfasser

[1]) Ich könnte nur einen guten Gedanken von ihm anerkennen, wenn er die 120 goldenen Ringe und die so häufig auftretende Zahl



des 1. Gedichtes bedeutend, noch mehr aber gegen den des 2. Gedichtes ab, das ich nun analysieren will.

Es beginnt, entgegen dem ersten, mit einer epischen Einleitung, in der der Dichter selbst spricht (v. 178—200?): „Traun, ich habe erfahren, daß in früheren Tagen sinneskluge Männer, Fürsten der Erde wetteiferten, stritten um ihre Weisheit ... Salomon war der berühmtere, wenn auch Saturn, der kühne Geistesheld, die Schlüssel von einigen Büchern hatte, die Schlösser der Gelehrsamkeit. Das ganze Land durchwanderte er, das Meer der Inder, nach Osten hin die Korsier (Gedrosien?), das Reich der Perser, Palästina, die befestigte Stadt Niniveh und nach Norden hin die Parther(?), die Schatzhallen der Meder, das Land Marculfs, das Reich Saul's, wie es nach Süden zu liegt um Gilboa und um Geador nach Norden, die Paläste der Philister, die befestigten Plätze der Griechen, den Wald der Egypter, das Gewässer der Mathäer, die Clauder, Coreffer, das Reich der Chaldäer, die Mächte der Griechen, die Geschlechter der Araber, die Lehre der Libyer, das Land Syrien, Bithynien, Byzanz (?), Pamphylien, das Grenzland des Porus (Pontus?), Macedonien, Mesopotamien, Cappadocien, Christi Hierycho, Galiläa, Hierusalem ..."

Aus diesem Eingange erfahren wir also, daß Salomo doch der berühmtere war, trotzdem Saturn den ganzen damals bekannten Erdkreis durchzogen hatte. Auffallend ist, daß dabei sein eigenes Reich genannt wird; worauf sich das "Marculfes eard" bezieht, ist nicht klar; selbstverständlich muß es ein Land im Orient bedeuten, vielleicht ist damit Syrien gemeint (vgl. damit den Bericht des Erzbischofs Wilhelm von Tyrus oben Seite 11, ebenso auch „Marculphus, qui ab oriente nuper venerat"), das zwar v. 195 wieder erwähnt wird. Als Apposition zu Meda maððumselas darf es nicht gefaßt werden, da eine solche Konstruktionsweise überhaupt nicht in unseren Gedichten vorkommt. Unter Geador ist doch wohl das heutige Gadara südlich vom See Genezareth zu verstehen; das Ge-

12000, die Vervielfältigung von 120 mit 100, im Hinblick auf das Großhundert der Germanen eingeführt hätte (um sie noch rascher zum Christentum zu bewegen?). Wahrscheinlich aber hat er diese Zahl 12000 der Offenbarung Joh. Kap. 7. 4 entlehnt.



wässer der Mathäer halte ich für den See Tiberias, die Heimat des Evangelisten Matthäus; unter Porus haben wir vielleicht Pontus oder den König Pharao von Egypten zu verstehen, der als Fore in dem deutschen Spielmannsgedicht erscheint; es könnte auch vielleicht der König Porus von Indien gemeint sein. Eine genauere Bestimmung ist nicht möglich, da der Verfasser des 2. Gedichtes die Länder nicht nach ihrer geographischen Lage aufzählt. Von dem römischen Reich wird nichts erwähnt, dagegen überwiegen die biblischen Namen.

Leider ist die nächste Seite ausradiert und mit lateinischem Text überschrieben. Wahrscheinlich hat sich hier Saturn ähnlich wie im 1. Gedichte als einen Menschen vorgestellt, der viele Bücher studiert und bei all den genannten Völkern Weisheit vernommen hat; es wird jedoch im folgenden nur die der Philister herangezogen. Der Chaldäerfürst wird auch seinen Grund angegeben haben, warum er Salomo aufgesucht hat, eben um zu sehen, wer den anderen an Weisheit übertreffen könnte. Wir müssen nach der Antwort Salomo's annehmen, daß er dies in besonders prahlerischer Weise hervorgehoben hat; er muß ferner von dem Lande der Philister erzählt haben, das niemand betreten dürfe, wohin aber er doch allein ging. Nicht umsonst werden immer die Philister erwähnt, da sie die erbittertsten Feinde der Israeliten waren.

Die Handschrift beginnt dann mit dem Fragment einer Rede Salomo's: „Oder ich schweige, sinne auf etwas Nützliches .... ich weiß dann, wenn du dich begibst auf den Wendelsee, über den Fluß Chabur dein Volk aufzusuchen, daß du dich rühmen willst, du hättest die Kinder der Menschen besiegt und zu Schanden gemacht: Ich weiß, daß die Chaldäer so ruhmredig waren im Kampfe, so stolz auf ihr Gold, so prahlerisch auf ihre Herrlichkeiten, als an sie die Mahnung erging südlich auf dem Sanerefeld. Sage mir von dem Lande, wohin keiner der Menschen den Fuß setzen darf." Hieraus sehen wir also, daß Saturn einem mächtigen Volke angehört. Damit stimmt v. 327 überein (s. später). Jedoch möchte ich bemerken, daß die „ʒumena bearn", auf die sich Vogt so sehr stützt und für Saturn den Schluß zieht, daß er übermenschlich sei, nicht gerade be-

weisend sind, da dies eine epische Formel ist. Der Kampfeseifer und die Prahlsucht der Chaldäer werden besonders hervorgehoben. Die Mahnung sud ymbe Sanere feld bezieht sich offenbar auf Genesis Kap. 11. In Genesis 10 wird bei dem Geschlechtsregister der Nachkommen Noe's erzählt: „Und Chus zeugte den Nemrod; dieser fing an ein Gewaltiger zu sein auf Erden. Und er war ein starker Jäger vor dem Herrn. Daher entstand das Sprichwort: Ein starker Jäger vor dem Herrn wie Nemrod. Seine Herrschaft aber erstreckte sich anfänglich auf Babylon, Arach, Achad und Chalanne im Lande Sennaar". Kap. 11 heißt es dann: „Es war aber auf Erden nur eine Sprache und einerlei Rede. Und als sie vom Aufgange herzogen, fanden sie eine Ebene im Lande Sennaar und ließen sich daselbst nieder." Es wird dann der Turmbau zu Babel geschildert und die Sprachenverwirrung. Darauf spielt Salomo an; er möchte nun etwas von dem Lande der Philister erfahren, das der Chaldäerfürst auf dem fehlenden Blatte in prahlerischer Weise angedeutet haben muß.[1])

Saturn erzählt darauf (v. 210—222): Der berühmte Seefahrer war geheißen: „Wandernder Wolf", bekannt den Völkern der Philister, der Freund „Nebrond's" (also Nemrod's). Er erschlug auf dem Felde 25 Drachen bei Tagesanbruch, doch ihn erschlug der Tod; daher kann kein lebendes Wesen dort weilen; von da entstammten zuerst die giftigen Scharen, die nun wandernd in giftigem Hauch sich Eingang schaffen. — Also der Freund des Chaldäers „Nebrond", der „Wandernde Wolf", war gleich diesem ein großer Jäger, der 25 Drachen erschlug, aber selbst fiel, wodurch die Scharen sich ausbreiteten.[2]) Durch ihren giftigen Hauch kann niemand in das Land, das doch wohl das Land der Philister selbst ist. Daß dieser Philisterfürst zu einem germanischen Namen kam, findet seine Erklärung wahrscheinlich darin, daß der Dichter oder seine Vorlage sich

[1]) Ich fasse dieses also gegen Vogt nicht als Saturn's Reich; daß der Wandernde Wolf nicht Saturn ist, beweist dessen Aussage, daß jener selbst fiel.

[2]) Hierin ist vielleicht noch ein Nachklang der Drachensage aus der jüdischen Fassung zu erkennen.

an die Etymologie des Wortes „Philister" gehalten hat, welches „Wanderer" bedeutet und daher ihrem Fürsten das Prädikat: Wandernder Wolf gab (vgl. Encyclopædia Britannica [9] XVIII, 755: The very name of Philistines probably comes from a Semitic root meaning "to wander"; the Septuagint calls them Ἀλλόφυλοι, "aliens".)

Die V. 223—227 fasse ich nun als Antwort Salomo's auf, die aussagt, daß der Wandernde Wolf sich eben in die Gefahr begeben hat und darin umkam: Denn töricht ist der, der in tiefes Wasser geht und nicht schwimmen kann oder den Grund nicht erreichen kann.

Saturn frägt dann (228—235): Aber wer ist der Stumme, der in einer Höhle ruht, sehr weise ist, sieben Zungen hat, von denen jede 20 Spitzen und jede Spitze die Weisheit eines Engels hat? Salomo gibt die Antwort darauf (v. 236—240), wenn er sagt: Bücher sind berühmt. Also der Stumme in der Höhle ist ein Buch in seinem Fache; die 7 Zungen bedeuten wohl 7 Siegel[1]), jedes Siegel umfaßt wahrscheinlich 20 Blätter. Es ist vielleicht hier das Buch gemeint, das in der Offenbarung des Johannes, Kap. 5 genannt ist, das 7 Siegel hat (vgl. auch Ezechiel 2, 9).

Die Frage Saturn's entspricht auch äußerlich ungefähr der Antwort Salomo's in der annähernd gleichen Anzahl von Versen; dies stimmt genau bei den zwei nächsten Aussprüchen Saturn's und Salomo's, die ganz allgemein sich auf Bücher beziehen. Darauf sagt Saturn (v. 245—250): Ein Wesen ist in der Welt, um das mich die Neugierde 50 Winter plagte, weithin über die Schöpfung; mein sich quälender Geist tut dies immer noch, bis der ewige Herr mir gönnen wird, daß mich ein weiserer Mann befriedige. — Trotzdem Saturn keine weitere Bemerkung macht, so will doch Salomo ihn sofort aufklären. Er beweist alsbald, daß er auch in der Weisheit der Philister beschlagen ist, wenn er sagt: Ein Vogel sitzt mitten im

---

[1]) Vgl. damit eine Stelle bei Migne, Dict. 843: «Nicolas Eymeric (Director. Inquisitor. part. II. quaest. 28) dit que le Pape Innocent VI condamna et fit brûler un gros livre divisé en sept parties, intitulé Le livre de Salomon, et rempli d'invocations et de pratiques coupables pour commander aux démons.»



Lande der Philister, ein Berg ist rings um ihn, ein weiter goldener Wall. Eifrig bewachen ihn die Weisen der Philister; sie glauben ohne Grund, daß ihn das ganze Volk ihnen rauben möchte.[1]) Mit der Schneide des Schwertes bewachen sie ihn; jede Nacht, von Norden und Süden, geben auf beiden Seiten 200 Wächter auf ihn Acht. Der Vogel hat vier Köpfe von Durchschnittsmenschen, ist in der Mitte walfischartig, er hat die Flügel eines Geiers und die Füße eines Greifen. Er liegt fest in Fesseln, er schaut schrecklich, mächtig schwingt er, und seine Ketten erdröhnen. Lang kommt ihm die Weile vor, es dünkt ihm, daß es dreimal 30 000 Winter seien, bevor er den Lärm des jüngsten Gerichts hört. Es kannte ihn auf dieser Erde keiner der Menschen, bis daß ich allein ihn fand und ihn zu fesseln befahl über das weite Wasser hin, daß ihn der mutige Sohn Melot's, der Fürst der Philister, fest mit Ketten schließen ließ. Diesen Vogel heißen die weithin wohnenden Fürsten der Philister Vasa Mortis.

Da Salomo dem Fürsten der Philister Befehl erteilen kann, so hat also der Verfasser des 2. Gedichts hier die Herrschaft Salomo's in seiner Jugendzeit, als die Philister unterworfen waren, im Auge. Er macht sich aber eine unrichtige Vorstellung von der Lage des Landes der Philister, wie das „ofer brad wæter“ von Vers 274 zeigt. Ich glaube nicht, daß der Todesvogel Vasa Mortis zu der Art von Drachen gehört, die der Wandernde Wolf erlegt hat; er scheint etwas heiliges zu sein, da 200 Wächter ihn hüten. Daher sehe ich hierin eine Anspielung auf den Gott Dagon der Philister, der den Leib eines Fisches hat (Samuel 1, 5); vgl. damit Encyclopædia Britannica [9] XVIII, 756: “The more famous Dagon, who had temples at Ashdod (1 Sam. V; 1 Mac. X. 83) and Gaza (Judges XVI. 21 sq.), seems to have been more than a mere local deity; there was a place called Beth-Dagon in Judæa (Josh. XV. 41) and another on the borders of Asher (Josh. XIX. 27). The name Dagon seems to come from דָּג “fish”, and that this idol was half-man half-fish is pretty clear from 1 Sam. V. 4, where, how-

[1]) oder: sie glauben, daß in der Nacht ein fremdes Volk ihn rauben möchte (siehe Kommentar).

ever, the text is hardly sound, and we ought probably to read, omitting one of two consecutive *nuns*, "only his fish-part was left to him". To the male god Dagon answers in the Bible the female deity Ashtoreth, whose temple spoken of in 1 Sam. XXXI. 10 is probably the ancient temple at Ascalon, which Herodotus regarded as the oldest seat of the worship of Aphrodite Urania. . . . The image had a human head, but was continued in the form of a fish." Die Stelle erinnert auch sehr an das Gesicht des Propheten Daniel, Kap. 7, 6: „Danach schaute ich, siehe, da war ein anderes Tier, gleich einem Panther, das hatte auf seinem Rücken 4 Flügel wie ein Vogel, auch hatte das Tier 4 Köpfe, und die Herrschaft war ihm gegeben".

Darauf frägt Saturn (v. 280—289): Aber was ist das wunderbare Ding[1]), das über diese Welt dahinfährt, unerbittlich einherschreitet, die Fundamente erschüttert, Tränen verursacht, dem nichts entgehen kann, kein Stern, Stein oder Tier, dem jährlich von den auf der Erde, in der Luft, und im Wasser Lebenden dreimal 13000 zur Speise werden? Darauf gibt ihm Salomo in einem ebenso langen Sinnesabschnitt (v. 290—299) die Antwort: Das Alter ist stärker als alles auf Erden, es fesselt, was es will; es fällt den Baum und zerbricht seine Zweige, es frißt den wilden Vogel, es besiegt den Wolf, es überdauert Steine, es übertrifft Stahl, es frißt das Eisen durch Rost, so tut es auch mit uns. In diesen Worten Salomo's finden wir den Weltschmerz ausgedrückt, daß eben alles dem Alter unterworfen ist.

Hierauf frägt Saturn wieder (v. 300—?): Aber warum fällt der Schnee, bedeckt die Erde, zerdrückt die Früchte, sucht die Menge der Tiere heim, in nassen Schauern stürmt er daher, bricht das Tor der Städte, fährt kühn . . .? Hier am Ende der Seite müssen wir annehmen, daß vor Blatt 19 ein Blatt fehlt, wiewohl in der Handschrift selbst nichts zu sehen ist; denn wir vermissen die Antwort Salomo's. Es geht dann weiter mit dem Fragmente einer Rede Salomo's:

---

[1]) Vgl. damit: Hvat er þat undra etc., bei: Heusler und Ranisch: Eddica Minora. Dortmund 1903. S. 109 ff.



Er (oder es) richtet Verheerungen an, um vieles stärker als listige Feindschaft, die ihn in die verhaßten Behausungen, dem Teufel zur Freude, unter die Verdammten hineinführt (vgl. v. 497). Bezieht sich dieses vielleicht auf den Tod? Das folgende würde dazu passen (vgl. 309—310), wo Saturnus sagt: die Nacht ist das dunkelste der Wetter, die Not ist der härteste der Schicksalsschläge, die Sorge ist die schwerste Bürde, der Schlaf ist am ähnlichsten dem Tode. Auf diesen allgemeinen Ausspruch hin sagt Salomo (v. 311—319): Eine kurze Weile sind die Blätter grün, dann werden sie fahl, fallen auf die Erde und verwelken. So werden dann die fallen, die lange zuvor Frevel ausführen, in Verbrechen leben, hohe Schätze verbergen, sie an einem festen Ort gierig bewachen, und wähnen, daß der allmächtige Gott sie erhören wird. — Dies hat Salomon wahrscheinlich im Hinblick auf Saturn selbst gesagt; vgl. damit auch Psalm 38, 7: Wahrlich, nur als ein Schattenbild geht der Mensch vorüber und umsonst macht er sich Unruhe; er häuft Schätze auf und weiß nicht, für wen er sie sammelt. (Über den Vergleich von Blume und Mensch siehe auch Blickling Homilies, S. 59.)

Die nächsten Fragen und Antworten spinnen den Gedanken weiter fort. Saturn sagt (v. 320—323): Bald wird es offenbar, wenn die Woge über alles Land fließen wird; sie will durchaus nicht von ihrem Wege abweichen, wenn die Zeit kommen wird, daß sie den Lärm des Gerichtstages hören soll. Der Dichter stellt sich also vor, daß am jüngsten Tage eine Woge alles vernichtet; das „bald“ ist vielleicht im Hinblick auf das Jahr 1000 zu verstehen, in dem man allgemein das Ende der Welt vermutete, vgl. damit Blickling Homilies (ed. Morris), S. 117/119: þonne sceal þes middangeard endian [im sechsten Zeitalter] ⁊ þisse is þonne se mæsta dæl agangen, efne nigon hund wintra ⁊ LXXI. on þys ȝeare. Ebenso Seite 107: Magon we þonne nu geseon ⁊ oncnawan ⁊ swiþe gearelice ongeotan þæt þisses middangeardes ende swiþe neah is — — —. Salomo warnt nun (v. 324—328, also auch äußerlich ist die Antwort hier wieder in denselben Sinnesabschnitt gekleidet) Saturn, auf daß es ihm nicht schlimm ergehe am Tage des Gerichts; das Metrum paßt sich auch der feier-

lichen Rede an: „So [1]) wird es dann den übermütigen Menschen ergehen, die jetzt hier am längsten in Verbrechen leben in dieser vergänglichen Schöpfung. Einst taten dies deine Leute kund: sie kämpften gegen die Macht des Herrn, weshalb sie ihr Werk nicht vollenden durften. Doch möchte ich dich, „Bruder", nicht erzürnen, du bist aus einem sehr bösen Geschlechte, aus einer grimmigen, mächtigen Familie; verfalle daher du nicht in ihre böse Natur." Der Turmbau zu Babel, der hier wieder gemeint ist, war also die größte Missetat der Chaldäer; diese erscheinen als trotzige Menschen. Über den Ausdruck „Bruder" werde ich später reden, möchte aber hier bereits auf die Ausdrücke „cyning" v. 329 und „hlaford" Salomon v. 368 verweisen.

Saturn frägt nun (v. 329—330): Sage du mir, „König" Salomo, Sohn David's, welches sind die 4 Fesseln des dem Tode geweihten Mannes?

In den 2 nächsten Zeilen gibt ihm Salomo die Antwort, daß dies „gewordene" (vollendete) [2]) Geschicke seien. Ich glaube, daß diese 4 Geschicke, denen der sterbliche Mensch nicht entgehen kann, eben die Nacht, dann die Not ist, von der es ja heißt: „ned bið w y r d a heardost", alsdann die Sorge, und der (Todes-)Schlaf, die Saturn v. 309—310 aufgezählt hat. Meine Meinung finde ich noch dadurch bestärkt, daß dies auch äußerlich durch dasselbe Reimpaar angezeigt ist. Diese sind erst (von den Nornen) gewoben, da sie vor dem Falle der Menschen, wodurch letztere dem Tode geweiht wurden, nicht vorhanden waren. Saturnus frägt hierauf (v. 333—334): Aber wer richtet Christus am Tage des Gerichts, wenn er alle Geschöpfe richtet? Salomo antwortet ihm (v. 335—336): Wer darf denn den Herrn richten, der uns aus dem Staube erschuf, den Retter aus der Wunde der Nacht? Aber sage mir, wer waren die Retter?

Damit hat nun die Rede über das jüngste Gericht vor-

---

[1]) Kemble, Grein und Aßmann setzen hier *Wa*, das wohl besseren Sinn gibt, aber nicht in der Handschrift steht.

[2]) Die Hs. liest *gewurdene* wyrda; diese auffallende Partizipialform verbessere ich nicht mit Sievers in PBB. XII. 480 in *gewundene*, da ich in diesem besonders hervorgehobenen Halbverse eine etymologische Spielerei unseres Dichters mit der Wyrd (Urd) erblicke.



derhand ihr Ende erreicht. Auf die Frage Salomo's, wer die Retter (aus der Wunde der Nacht) waren, kleidet Saturn die Antwort, die eben die Sonne ist, in eine weitere Frage (v. 337—340): „Aber warum darf nicht die Sonne die weite Schöpfung hell bescheinen, warum beschattet sie Berge und Hügel und auch manche wüste Plätze? Wie kommt das?“ Die Antwort Salomo's wird nun in einem gleichen Sinnesabschnitt von 4 Zeilen (v. 341—344) wieder in eine Frage gehüllt: Warum wurden die Schätze der Erde nicht gleich unter die Leute verteilt? Der eine hat zu wenig und muß nach Besitz Verlangen tragen; selig setzt Gott den anderen zur Ruhe durch seine Verdienste.

Saturn frägt nun (v. 345—347): Warum sind die beiden Gefährten, das Weinen und das Lachen, immer beisammen? Die Antwort Salomo's (v. 348—349) bezieht sich auf den ersten Gefährten; „denn elend und mutlos, ja Gott verhaßt, ist der, der immer im Unglück jammern will“. Dahinter ist der tiefere Sinn verborgen, daß durch Weinen und Wehklagen nichts in der Welt zu erreichen ist. Der Mensch soll im Unglück nicht traurig die Hände in den Schoß legen und nachdenken über das, was nicht mehr zu ändern ist, sondern er soll, durch das Unglück gestählt, seine Kraft betätigen; dann wird auch Gott ihm zur Seite stehen.

Saturn frägt hierauf (v. 350—351): Warum können wir denn nicht alle glorreich in das Reich Gottes eingehen? Salomo klärt ihn indirekt darüber auf, indem dies an der Verschiedenheit der Menschen liege, wenn er sagt (v. 352—355): Die Umarmung des Feuers und der Schauer des Frostes, Schnee noch Sonne können nicht beieinander wohnen und ihr Leben verbringen, sondern was weniger Macht hat, muß jeweils sich beugen. Saturn frägt wieder (v. 356—358): Warum lebt der schlechtere Mensch länger, dem doch in der Welt keine größere Ehre widerfährt? Salomo antwortet (v. 359—360): Niemand kann für irgend eine Zeit die fürchterliche Reise aufschieben, sondern muß sie über sich ergehen lassen. — Damit erklärt er also, daß dem Tode, wann und wie er kommt, niemand entrinnen kann (vgl. auch Psalm 48).

Die nächste Frage Saturn's ist wieder aus dem mensch-

lichen Leben genommen, indem er sagt (v. 361—368): Aber wie kommt es, daß, wenn ein Weib Zwillinge gebiert, ihre Herrlichkeit nicht die gleiche ist? Der eine ist elend, der andere glücklich, und hoch in Gunst bei den besten der Menschen; der erstere lebt nur kurze Zeit und stirbt dann unter Sorgen. Ich frage dich, o „Herr“ Salomo, wessen Lage ist die bessere? Die Antwort Salomo's lautet in einem etwas längeren Sinnesabschnitt (v. 369—384), daß keine Mutter bei der Geburt ihres Sohnes Macht über dessen Glück hat, sondern dem Schicksal gemäß wird eines nach dem anderen sich vollziehen; das ist das alte Verhängnis. Hier haben wir denselben Gedanken ausgedrückt wie im Prediger Kap. 9, daß alles als ungewiß für die Zukunft aufbewahrt ist, daß alle dasselbe Geschick trifft, daß alles von Zeit und Zufall abhängt. Es ist eine allgemeine Betrachtung, die damit schließt, daß schon in der Geburt das Leben des Kindes vorherbestimmt ist, daß also der Mensch dem Geschicke blind unterworfen ist.

An das Gespräch über das Kind schließt sich die Frage Saturn's an (v. 385—387), warum der Mensch nicht in der Jugend arbeiten und nach Weisheit streben wolle. Die Antwort Salomo's lautet in einem gleichen Sinnesabschnitt von 3 Zeilen (v. 388—390): Ein wohlhabender Edler kann leicht für sich einen milden Herrn wählen, einen Fürsten von edler Geburt, der Arme kann dies nicht. Ich verstehe dieses dahin, daß es nur dem Reichen vergönnt ist, in der Welt emporzukommen; er allein kann sich auch höheres Wissen verschaffen. Es hebt nun in Vers 391 die Frage Saturn's an: „Aber warum dringt mit Gewalt dieses Wasser durch die Welt, belastet die tiefe Schöpfung, und kann nicht am Tage ruhen; nachts presst es nicht (?), durch seine Kraft reißt es alles hin; es macht zu Christen und reinigt eine Menge Menschen; mit seiner Herrlichkeit verleiht es ihnen leuchtende Glorie! Ich weiß durchaus nicht, warum der Strom nachts nicht ruhen kann . . .“

Man muß hier annehmen, daß vor Seite 23 ein Blatt fehlt, wiewohl in der Handschrift nichts zu sehen ist; dieses muß eine lange Betrachtung Saturn's über das Wasser (viel-

leicht Taufe) enthalten haben, was man aus der langen Rede Salomo's — ich fasse die Verse auf Seite 23 so auf — schließen muß. Was Saturn mit dem ewig fließenden Wasser meint, ist nicht recht ersichtlich. Der Gedanke des Dichters war vielleicht derselbe wie der Heraklit's, daß in der Welt nichts bleibendes ist; nicht nur die einzelnen Dinge, sondern auch das Weltall als Ganzes ist in ewiger Umwälzung begriffen, alles fließt. Heraklit erklärte jedoch die Welt für ein ewig lebendes Feuer, das Feuer also für das Wesen aller Dinge; dieses trifft genau mit der Antwort Salomo's zusammen, die nach meiner Ansicht auf dem fehlenden Blatte begann und eine Betrachtung über das Feuer enthielt, die sich in v. 397 also fortsetzt: . . . „mit der Umfassung seines Leibes; immer ist es (also es kann nicht mehr der Strom, se(!) stream, sein) seinen Lehrern gehorsam; sehr oft zerstört es auch die Macht des Teufels, wo die Menge der Weisen versammelt ist. Dann entgleitet der Bissen einem weisen Manne, er besieht ihn bei Lichte, er beugt sich danach, er macht das Kreuzeszeichen darauf, belegt ihn mit einer Zukost und ißt ihn selbst. So ist dieser eine Bissen, wenn er gesegnet ist, für jeden Menschen, wenn er es versteht, ein viel besserer Genuß, als ihm Schmaus und Gastmahl von 7 Tagen wären. Das Licht hat die Gestalt und Beschaffenheit des heiligen Geistes (Hinweis auf das Erscheinen des heiligen Geistes in feuriger Zunge am Pfingsttage) und die Art von Christus (indem es wie dieser nach dem Himmel zu strebt). Es macht dieses oft kund; (denn) wenn die Unvorsichtigen es eine Zeitlang ohne Fessel halten, schlägt es durch das Dach, bricht und entzündet die Balken der Häuser, wabert hoch und weit herum, steigt empor, züngelt nach seiner Art. Es strebt das Feuer, wenn es kann, seinem Ursprunge zu, in die Wohnungen des Vaters, wieder zu der Stätte, von der es zuerst kam. Es ist durchaus für den Edlen wohl zu erkennen, für den, der teilnehmen kann am Lichte des Herrn (der tiefer hineinsieht in die Geheimnisse Gottes?). Denn da ist keine Art von Lebewesen, weder Vogel noch Fisch, weder ein Stein der Erde, noch auch eine Woge des Wassers, auch kein Holzzweig, weder Berg noch Hügel, noch selbst diese Erde, die nicht

von der Art des Feuers wäre.“ Ich glaube, daß auf dem fehlenden Blatte eine ausführlichere Betrachtung über die Taufe war, von der Saturn etwas vernommen hatte (ebenso wie von Christus v. 333). Danach schloß sich vielleicht die Firmung an; was die ersten Zeilen von Salomo dann bedeuten sollen, ist mir nicht ganz klar; soll hier auf die letzte Ölung angespielt werden? Der Bissen, der entgleitet, bedeutet vielleicht die Hostie, oder es ist hier eine Anspielung auf ein Gottesgericht [1]) (corsnǣd). Die 7 Tage beziehen sich wohl auf das Osterfest, das 7 Tage gefeiert wurde; danach würde dann der Bissen mit der Kommunion in der Osterzeit zu identifizieren sein. Es folgt sodann die Betrachtung über das Feuer, in der wir dieselben Gedanken wiederfinden, die später Schiller in dem Liede von der Glocke zum Ausdruck gebracht hat. Der Schlußgedanke, daß das Feuer der Grundstoff von allem sei, ist die Philosophie Heraklit's, wie schon oben hervorgehoben wurde. Dies ist also ganz das Gegenteil von dem biblischen Salomo, der (Prediger 3, 20) sagt: Aus Erde ist alles geworden und zur Erde kehrt es wieder zurück.

Derselbe Gedanke mit dem Feuer kommt auch in den Metren des Boethius XX vor. (Grein-Wülker III, 2, S. 33, vgl. auch Crist 969 ff.). Ich glaube aber kaum, daß wir hierin eine Anlehnung an die gnostische Auffassung der Lehre der Manichäer zu sehen haben.

Eine ausführliche Diskussion entspinnt sich gegen den Schluß (v. 423 ff.) über die Frage, was stärker sei, das Schicksal (wyrd) oder die Vorsicht (warnung), wenn beide miteinander kämpfen. Hier spricht Saturn: Sehr oft hörte ich kluge Männer vorlängst sagen und reden von einem gewissen Ding, nämlich welches von beiden ohne Zweifel das stärkere wäre, das Schicksal (wyrd) oder die Vorsicht, wenn sie oft in grimmigem Zwang mit einander kämpfen, und welches von beiden zuerst ermüdet; gewiß weiß ich es: es sagten mir einst die Weisen der Philister, wenn wir in (Wort)streiten (zusammen) saßen, Bücher ausbreiteten, und auf den Schoß

---

[1]) Vgl. Liebermann, F.: Die Gesetze der Angelsachsen. Halle. 1903. (1898) 4°. I. S. 386, 408 ff., 425 ff.



legten, Wechselrede hielten, manches ausfindig machten, daß kein Mensch auf Erden wäre, der den Zwiespalt der Beiden ergründen könnte. Darauf erwidert Salomo (v. 434—440): Das Schicksal ist schwer zu wenden, gar ernst schreitet es daher, es weckt das Weinen, es häuft Weh auf, es regt den Geist an, es führt die Jahre herauf; und dennoch vermag ein vorsichtiger Mann eine jegliche Schickung zu mäßigen, wenn er klugen Sinnes ist und bei seinen Freunden Unterstützung suchen will, aber nichtsdestoweniger den göttlichen Geist gebraucht.

Salomo redet also zuerst von der Härte des Schicksals, mildert jedoch seinen Ausspruch mit dem Hinweise, wie man das Geschick mäßigen könne. Saturn frägt hierauf, warum das Schicksal, die Tochter des Todes, bei den Menschen wohne, und sagt, daß es erst sehr spät im Fehdestiften ermüden werde (v. 441—447): Aber warum quält uns das starke Schicksal, der Ursprung aller Frevel, die Mutter der Fehde, die Wurzel der Leiden, die Quelle der Tränen, Vater und Mutter der Urschuld, die Tochter des Todes? Aber wozu wohnt es unter uns? Wahrlich, spät erst, so lange es lebt, wird es ermüden, durch frevelnden Streit Feindschaft zu erzeugen.

Nach allgemein christlicher Anschauung wäre das Schicksal die Tochter des Todes durch den Sündenfall geworden (vgl. 309—330); so antwortet Salomo Saturn auf die Frage, warum das Schicksal, der Ursprung aller Frevel, die Menschen züchtige, indem er den Fall Lucifer's und seiner Genossen erzählt (v. 448—473): „Es durfte zusammen nicht Gemeinschaft des seligen Engels und des übermütigen im Reiche Gottes sein: der eine gehorchte seinem Herrn, der andere begann durch geheime Künste für sich zu rüsten Banner und breite Brünne, sagte, daß er mit seinen Gesellen verheeren wollte das ganze Himmelreich und über die Hälfte tronen, weggehen mit dem 10. Teile, bis daß er sein (gerechtes) Ende durch das Schicksal [fand]. (Der 10. Teil ist der mit Lucifer abgefallene Engelchor.) Da ward die edle Schar in Aufruhr gebracht durch des Teufels Eingebung; er (Gott) ließ ihn da hinabstürzen, fällte ihn unter die Säume der Erde, hieß ihn dort festbinden. Die sind es, die gegen

uns fechten; daher kommt einem jeden der Menschen die Vermehrung des Leids. Als der selige Gebieter der Engel fand, daß sie länger von ihm die Lehre nicht annahmen, da warf er sie[1]) hinaus aus der Herrlichkeit und vertrieb sie weithin, und es gebot ihnen das Kind der Himmelsbewohner (= Engel, i. e. Christus)[2]), daß sie auch sollten immerfort, solange sie lebten, wohnen in Qual, Jammer erdulden, Klage unter den Himmeln; und (er) schuf für sie die Hölle, die todeskalten Behausungen, mit Winter bedeckt, schickte Wasser hinein und Schlangenbehälter, gräßlicher Tiere (gar) viele mit eisernen Hörnern, blutige Adler und schwarze Nattern, Durst und Hunger und grässliche Not, Schrecken für die Augen und Traurigkeit; und jegliches dieser Leiden verbleibt für sie fortwährend, ohne daß sie es ändern können, immerfort, solange sie leben."

Hiernach scheint also der Autor anzunehmen, daß das Schicksal, wie er es auffaßt, das Werk der Teufel sei. Letztere fanden ihr Ende durch das Schicksal. Der Stolz der Engel hat die Qual und die Pein der Menschen verursacht; die Menschen müssen also für den Stolz der Engel büßen.

Auf die weitere Frage Saturn's: ist denn auf dieser Erde irgend einer der Menschen von irdischem Geschlechte, der den Tod erbitten könnte, bevor der Tag kommt, daß sein Termin abgelaufen ist, und man ihn bestimmt aus (dem Leben) entbietet (vorladet), bemerkt Salomon: Einem jeden (Menschen) sendet der Herr einen Engel, der zusehen soll, wie sein (des Menschen) Sinn wachse in Gottes Freundschaft, solange es Tag ist. Dann umgeben ihn zwei Geister, der eine ist glänzender als Gold, der andere schwärzer als der Abgrund; der eine kommt herüber von der stählernen Hölle; der andere lehrt ihn, daß er die Liebe halte, des Schöpfers Milde und seiner Vertrauten Rat; (jener) andere lockt ihn und lehrt ihn Verkehrtes, zeigt und offenbart ihm der armen Menschen üble Taten und reizt dadurch sein Gemüt; er führt ihn und faßt ihn und zieht ihn

---

[1]) Das ae. *hine* an dieser Stelle ist doch wohl als Schreibfehler für *hie* aufzufassen.

[2]) Dagegen übersetzt Bosworth-Toller p. 529 „bearn heofonwara" mit "children of heaven-dwellers."

durch das Land hin, bis sein Auge voll von Ärgernis, durch der Armen Schuld (Versündigung) irre geworden ist. So ficht denn der Feind auf vier Arten, bis daß er (der Mensch) sich wendet auf die schlechtere Seite durch des Teufels Taten den ganzen Tag lang, und den Willen dessen tut, der ihn zum Üblen verführt. Dann begibt sich weinend der Engel auf den Weg, geht zurück in seine Heimat und sagt alles dies (zu Gott): Nicht vermochte ich aus dem Herzen den stahlharten Stein zu entfernen, er steckt mitten in ihm . . . (Damit bricht die Hs. ab.)

Der Gedankengang des Dichters war also folgender: Die Frage Saturn's (474—478): Kann ein Mensch dem Tode entgehen? wird von Salomo indirekt beantwortet; er sagt: Den Menschen umgeben zwei Engel, ein guter und ein böser; letzterer verführt den Menschen; der gute Engel geht daher von dannen. Der Mensch kommt nun zu den Teufeln und bleibt dort bis zum jüngsten Tage. Diese Fortsetzung vermute ich auf dem ausgeschnittenen Blatte vor den Zeilen 169—177. Die Beschreibung der Hölle hat Salomo schon vorher gegeben (465—473); Saturn hat in v. 476 bereits den jüngsten Tag angedeutet; er wird nun auf dem fehlenden Blatte noch die letzte Frage gestellt haben: Wie geht es bei dem jüngsten Gerichte zu? Salomo wird da zuerst das Los der Guten beschrieben haben und dann das Los der Schlechten, die für immer in die Hölle geworfen werden. Diese wird alsdann geschlossen, was in den Versen 169—173 ausgesprochen ist.

Darauf folgt der Schluß des ganzen 2. Gedichts, daß der weise Sohn David's den Fürsten der Chaldäer im Wissenskampfe besiegt habe; dieser objektive Schluß entspricht, wie erwähnt, dem objektiven Anfange des 2. Gedichts.

Überblicken wir nun das ganze 2. Gedicht, so können wir acht verschiedene Hauptpunkte unterscheiden:

1. Eingang und Schluß des Gedichts, sowie Angaben über Saturn: 178—200, 169—177; ferner 201—209, 245—250, 324—328, 423—433.

   Über Salomo erfahren wir nur, daß er der Sohn David's ist, 176 und 329, ferner, daß er weiser als Saturn ist, 174 und 181.

2. Berichte über die Philister: Saturn's Ausspruch über den Wandernden Wolf, 210—222; Salomo's Schilderung des rätselhaften Wesens Vasa Mortis 252—279; endlich Saturn's Aussage, daß die Philister ihm nicht Auskunft über die Wyrd geben konnten, 429; vgl. auch den Eingang des Gedichts, wonach er die Paläste der Philister durchwanderte, v. 191.
3. Naturwissenschaftliche Besprechungen: Saturn's Frage nach dem Schnee, 300—306 (?); Salomo's Ausspruch über das Hinwelken der Blätter, 311—319; Dialog über das Wasser und Feuer, 391—422; Frage Saturn's über das ungleiche Bescheinen der Sonne, 337—340; Antwort Salomo's, daß Feuer und Frost, Schnee und Sonne sich nicht vereinbaren, 352—355.
4. Allgemein menschliche Themata: Salomo's Ausspruch über den törichten „Nichtschwimmer“, 223—227; der Dialog über Bücher, 228—244; über das Alter, 280—299; Salomo's Ausspruch über die ungleiche Verteilung der Güter, 341—344; Salomo's Bemerkung, daß der Schwächere nachgeben soll, 352—355; Saturn's Frage nach dem längeren Leben des bösen Menschen, 356—360; Dialog darüber, daß die Mutter bei der Geburt der Kinder keine Macht über deren spätere Lebensgestaltung hat, 361—394; über das Arbeiten in der Jugend, 385—390; Salomo's Beschreibung des Feuers (Lichts), 407—422.
5. Rein christliche: Saturn's Frage nach dem Buche mit 7 Siegeln (?), 228—235; über das Wasser, 391—396(?); Salomo's Antwort über den Bissen, 397(?)—406; Saturn's Frage nach dem Reiche Gottes, 350—351; Salomo's Bericht über den Sturz Lucifer's und Beschreibung der Hölle, 448—473; Salomo's Ausspruch über die zwei Engel, die den Menschen umgeben, 479—501.
6. Fragen nach dem Tod: Salomo's Hinweis auf den Tod (?), 306—308; Saturn's Vergleich des Schlafes mit dem Tode, 310; Salomo's Aussage, daß jeder den Tod erdulden müsse, 359—360; Saturn's Vergleich der Wyrd als Tochter des Todes, 445; Saturn's Frage, ob ein Mensch dem Tode entgehen könne, 474—478.

7. Über das jüngste Gericht: Andeutungen Salomo s, 271 (bei Vasa Mortis); 319 (der ewige Herr kann die geizigen Menschen nicht erhören); Dialog und Warnung Salomo's, 320—336; Andeutung Saturn's, 476; Bericht Salomo's über dasselbe am Schlusse des 2. Gedichts, 169(?)—173.
8. Über die Wyrd: Ausspruch Saturn's, daß die Not die härteste „Wyrd" sei, 309; Dialog (329—331); Ausspruch Salomo's, daß das Geschick schon an der Wiege des Kindes stehe, 384; Dialog und Aussage Salomo's, daß man das Geschick mäßigen könne, 424—473; das Schicksal, welches durch den Stolz der Engel in die Welt kam (458), ist die Tochter des Todes (445).

So sehen wir also, daß orientalisch-rabbinische, christliche und germanisch-heidnische Elemente in dem 2. Gespräche vereinigt sind. Gegenüber dem 1. Gespräche, welches den Kampf des Paternoster in Gestalt eines Palmbaums mit dem Teufel darstellt, ferner gegenüber der Prosa, die einen anderen Kampf des Paternoster mit dem Teufel und die Beschreibung des Riesenpaternoster in ebenso sonderbarer Vorstellung bietet, haben wir hier sehr ernste Auseinandersetzungen in Rätselform. Rein äußerlich ist auch zu beachten, daß in dem zweiten Gedichte im Gegensatze zu dem ersten keine Runen vorkommen.

Der Kern des Gedichtes ist in den Dialogen über die Wyrd, das Alter, den Tod und das jüngste Gericht gegeben. Dies entspricht auch der Tendenz des zweiten Gesprächs, das wohl den alternden Saturn über die letzten Dinge des Menschen aufklären sollte. Damit wollte aber der Dichter auch den heidnischen Angelsachsen die Vergänglichkeit des Lebens vor Augen führen. Es ist das Motiv, welches sich durch das ganze zweite Gedicht hindurchzieht; ich glaube aber nicht, daß der nordhumbrische Dichter dies aus der Bibel entlehnt hat, wo Salomo sagt (Prediger XII, 8): O Eitelkeit über Eitelkeit, alles ist Eitelkeit! Denn erstens sind zu wenige Sprüche aus der Bibel genommen, zweitens sehen wir auch, daß die Entstehung der Welt aus dem Feuer gerade entgegengesetzt dem biblischen Prediger ist; der elegische Ton, der in dem Gedichte sich ausprägt, durchzieht überhaupt die

ganze ae. Dichtung. Schließlich ist noch hervorzuheben, daß das rein christliche Element gegenüber dem germanischen Element etwas in den Hintergrund tritt. Immerhin müssen wir aber auch hier im Grunde eine Gegenüberstellung von Heidentum und Christentum anerkennen; denn Saturn frägt nur in orientalischer oder germanischer Weise, während Salomo alles in christlichem Sinne beantwortet. Auffallend ist, daß der Heide Saturn nicht nach Gott Vater, Christus oder Maria frägt. — Die Belehrung über das Alte Testament, die Erschaffung des Menschen, das Paradies, die 10 Gebote etc. ist dafür in dem prosaischen Dialog von Salomon und Saturn in der Hs. Cotton Vitellius A. XV. gegeben.

So sehen wir, daß in allen drei Fassungen eine Gegenüberstellung von Christentum und Heidentum sich geltend macht; ich möchte daher den terminus a quo für die Entstehung der Gedichte in jener Zeit erblicken, in der das Christentum noch nicht den endgültigen Sieg über das germanische Heidentum errungen hatte, und die Kirche es für nötig erachtete, die Vorzüge der christlichen Lehre durch wahre oder erdichtete Erzählungen glaubwürdiger darzustellen.

Hinsichtlich unseres 2. Gedichtes wissen wir, daß der Verfasser ein Nordhumbrer war; Nordhumberland wurde 627 christlich, erst 674 wird Wearmuđ und 680 Jarrow gegründet; aber schon 868 wurde die Kultur durch die heidnischen Dänen wieder zerstört. Diese Überlegungen geben einen, freilich nur sehr ungefähren *terminus a quo.* Für das zweite Gedicht könnte das Jahr 1000 einen *terminus ad quem* bilden; vgl. oben S. 72 zu Zeile 320.

Blicken wir uns in der altenglischen Literatur um, wo noch andere Vertreter zweier verschiedener Religionen im Gegensatz zueinander stehen, so fällt uns besonders die Gegenüberstellung von Wodan als Hauptgott der Heiden mit dem christlichen Gott in den Denksprüchen II, 133 (bei Grein-Wülker I, 348 ff.) auf, die aber mit unseren Gesprächen nichts gemeinsam hat; ferner sind zu einem Vergleiche mit unseren Dialogen noch diejenigen von Adrian und Ritheus, oder Adrian und Epictus heranzuziehen. Wie Kemble aber

bereits nachgewiesen hat, haben unsere Dialoge mit diesen keine Berührungspunkte.

Betrachten wir die gnomische Dichtung der Angelsachsen, so müssen wir besonders die Cotton- und Exeter-Denksprüche heranziehen[1]); mit Ausnahme von wenigen im Kommentar bemerkten Stellen haben sie aber nichts Übereinstimmendes. Zu erwähnen sind ferner noch die altenglischen Rätsel, die mittelenglischen Sprüche Alfred's, sowie die Apoþegms[2]), ferner: Be monna cræftum, Be monna wyrdum, Be monna mode, und die Gnomen im Beowulf: 183ᵇ—187, 287ᵇ—289, 300, 455 b (Gæð â Wyrd swâ hio scel), 1385ᵇ ff.; 1535 ff.; 2167ᵇ—2170ᵃ; 2891/2; im Wanderer (5.) und Seefahrer. Jedoch alle weichen meist von unseren ae. Fassungen ab. Ein Vergleich mit den mittelenglischen Sprichwörtern, wie Proverbs of Hending, ferner den Demaundes joyous, Saint Serf and the Devil führt zu demselben negativen Resultat.

Die Dialoge von Salomo und Saturn erinnern besonders an die Wortkämpfe, die bei den Skandinaviern beliebt waren. Aus der altnordischen Edda gehört hierher namentlich der Redekampf Odin's mit dem Riesen Vafþrúðnir, dessen Eingangsstrophe bereits unseren Anfangsversen ähnlich lautet:[3])

„Rate mir, Frigg, zu reisen verlangt mich,
Wafthrudnir wünsch' ich zu sehn;
ausforschen möcht' ich, ob an alter Kenntnis
mir gewachsen der weiseste Thurs."

Und wieder in der 3. Strophe:

„Viel fuhr ich umher, viel versucht' ich,
oft schon hab' ich die Asen geprüft;
nun will ich wissen, wie Wafthrudnir
in seiner Heimstätte haust."

Darauf legt Odin seinem Gegner verschiedene Fragen

---

[1]) Vgl. Strobl: Zur Spruchdichtung bei den Angelsachsen, in: Z. f. d. A. XIX, 54 und XXXI, 54; Müller, Hugo: Über die ags. Versus gnomici, Diss. Jena. 1893; Zupitza: in Anglia I, 285 und Z. f. d. A. XIX, 45.

[2]) Bei Kemble, S. 258.

[3]) Gering: Die Edda, S. 59 ff.



vor, von denen besonders die zwölfte an unser erstes Gedicht anklingt (Strophe 42):

„Gib Antwort zum zwölften, woher du alle Geschicke
der Götter, Wafthrudnir, weißt?
die Runen kennst du der Riesen und Götter,
und Wahres nur meldet dein Mund,
in Weisheit bewährter Thurs!"

Darauf Wafthrudnir:

„Ich kenne die Runen der Riesen und Götter,
und Wahres meldet mein Mund,
denn die Welten alle hab' ich durchwandert,
die neun Welten bis zu Niflheims Tiefe,
die die Scharen der Toten verschlingt."

Das andere Lied in der Edda, das Hárbarþsljóþ, in dem Odin, als Gott der Vornehmen, mit Thor, dem Vertreter des Bauernstandes, in einem Kampfgespräche wetteifert, hat mit unseren Dialogen nichts gemeinsam. Die Sprüche Hars (Hǫvamǫl) bieten einige Ähnlichkeiten, wie I, 68 mit v. 420, I, 74 mit 344, I, 76 mit 360 (vgl. Kommentar). Bezüglich des jüngsten Tages findet sich in der „Seherin Weissagung" eine andere Auffassung, die daher nicht herangezogen werden kann. Über das Schicksal hören wir in Grípisspǫ 24: Mag das Künftige ruhen, das da kommt, wie es muß; 52: Dem Geschick trotzt keiner; ferner Atlamǫl 46: Doch keiner entgeht dem Schicksal. — An das Züngeln des Feuers v. 410 ff. erinnert Atlakviþa 43. Die Alvíssmǫl haben mit unserem Denkmale keine Berührungspunkte; auch nicht die Dialoge der Gylfaginning.

Aus anderen Literaturen ist sodann besonders das Französische heranzuziehen. Ich fand mehrere Berührungspunkte in dem Dialog zwischen Sidrac und Boccus, aus: Le livre du Saige Sidrac. Paris 1530 (Privatbesitz des H. Professor Bülbring) [1]) und habe sie im Kommentar vermerkt. Das 2. Gedicht steht den anderen Bearbeitungen der Sage von Salomo, wie den Gesprächen von Salomo und Hiram näher. Mit der satirischen Tendenz der Salomo-Morolf-Dichtungen hat es aber gar nichts gemein.

---

[1]) Für die liebenswürdige Überlassung dieses seltenen Büchleins spreche ich H. Professor Bülbring meinen verbindlichsten Dank aus.

2. Die Persönlichkeiten des Salomo und Saturn.

Betrachten wir die Aussprüche der beiden Gegenredner, so sehen wir, daß dem Salomo nur wenige seiner biblischen Sprüche in den Mund gelegt werden. Die meisten seiner Aussagen sind in Form von Lebenserfahrungen gegeben, oder beziehen sich auf theologische Dinge, wie auf das jüngste Gericht etc. Über ihn erfahren wir aus unseren Dialogen, wie ich bereits hervorgehoben habe, sehr wenig. Er erscheint als König der Christenheit, der den Heiden Saturn über christliche Dinge aufklärt. Meist wird er von Saturn als Sohn David's angeredet: so v. 12, 174, 329. Seiner Frau, die in den anderen Salomosagen eine so große Rolle spielt, wird mit keiner Silbe Erwähnung getan. Das Gespräch spielt nach der Prosa in Jerusalem. Daß Salomo als König der Israeliten den Saturn über das Paternoster, das jüngste Gericht etc. belehrt, ist nicht so auffallend, da er ganz allgemein als ein weiser König gemäß der mittelalterlichen Auffassung erscheint. Es war damals üblich, Salomo auch Sprüche zuzuschreiben, die nicht in der Bibel stehen; diese Freiheit erlaubte sich z. B. Chaucer in seinem Melibeus.[1]) Wie überhaupt in der altenglischen Literatur, so erscheint Salomo auch in unseren Gedichten als der Herrscher Israels im Sinne der Bibel, oder er wird auf Christus gedeutet; zwei Beispiele mögen genügen. Salomo wird etymologisch als

---

[1]) Vgl. Conway: Solomon and Solomonic Literature, S. 235; Kemble a. a. O., 104ff.; Skeat, The Complete Works of Geoffrey Chaucer, Oxford 1894, IV, p. 200, Z. 2187. Nachh Skeat's Kommentar (V, p. 203) stand das Sprichwort allerdings z. B. in Wycliffe's Version.



der Friedfertige erklärt, und dann mit Christus verglichen in einer Predigt Aelfrics (Thorpe II. Bd. S. 578): Soðlice Salomon is gereht 'Gesibsum', forðan ðe hê and ealle his leoda wunodon on fulre sibbe etc. (vgl. 1. Paralip. Kap. 22, 9. Ebenso wieder im Anfang des Orrmulum). Ein zweiter Vergleich Salomo's mit Christus findet sich in einer Predigt Wulfstan's (ed. Napier 279).

Wichtiger ist die Persönlichkeit Saturn's. Alle Beziehungen, in denen er sich zeigt, weisen auf den Orient. Er wird als ein besonders belesener Fürst der Chaldäer bezeichnet, der viele Bücher durchstudiert und alle Länder des Orients durchzogen hat, v. 1—7, 174—177, 182—209. Warum gerade die Chaldäer eingeführt werden, werde ich im folgenden zu erklären versuchen. Er ist bereits weit über 50 Jahre alt nach v. 246, und hat 12 Söhne nach v. 14. Sein Volk wird 2 mal genannt, v. 19 und 203, worin ihr Kampfeseifer, aber auch ihr Goldstolz und ihre Prahlsucht hervorgehoben werden. Saturn ist aus einem sehr „bitteren" Stamme, aus einer trotzigen, mächtigen Familie (v. 327). In sein Land gelangt er, indem er sich auf den Wendelsee und dann über den Chaburfluß [1]) begibt. Saturn weilte viel bei den Philistern, mit denen er disputierte; er hat besonders die Weisheit der Libyer, dann der Griechen und Inder studiert (v. 3 und 195). Er ist Heide und will zur Lehre Christi angeregt sein (v. 15), daher möchte er über das Paternoster belehrt werden (v. 52). Im 2. Gespräche tauscht er Weisheitssprüche aus, die meist heidnisch-germanisch sind.

Eingehender hat sich zuerst Vogt über unseren Saturn geäußert. Bei seinem Vergleiche der orientalischen Überlieferungen von Salomo mit unserem ältesten abendländischen Gespräche sagt er S. LIII: „Was zunächst die Person des Gegenredners des Salomon angeht, so hat derselbe mit dem Gotte nichts als den Namen gemeinsam; irgendwelche antikmythologische Vorstellungen werden mit dieser Persönlichkeit nicht verknüpft, sie treten überhaupt nirgends in den beiden ags. Dialogen zutage und man ist daher auch nicht be-

[1]) Nicht See von Caphernaum nach Grein; vgl. oben, S. 54.

rechtigt, als die denselben zugrunde liegende Idee die Gegenüberstellung der durch Salomon vertretenen göttlichen Weisheit des Christentums und der durch Saturn zu vertretenden weltlichen Weisheit des antiken Heidentums zu betrachten." — Wenn zwar auch nicht das antike Heidentum durchschimmert, so glaube ich aber doch bewiesen zu haben, daß eine Gegenüberstellung zwischen Christentum und Heidentum in den Gedichten zum Ausdruck gebracht ist. Trotzdem er orientalischer Fürst ist, besitzt er germanisch-heidnisches Wissen; dies kann nicht so sehr auffallen, wenn man bedenkt, daß sogar der Philisterfürst in v. 210 ff. den germanischen Namen „Wandernder Wolf" führt. Es ist eben der anglische Verfasser, der sein Wissen zum Ausdruck bringt. Mit dem „Wandernden Wolf" komme ich zu einer zweiten Berichtigung Vogt's, welcher dessen Land als das des Saturn auffaßt. Wie ich im vorausgehenden gezeigt habe, dürfen diese beiden nicht identifiziert werden. Denn daß der „Wandernde Wolf" nicht Saturn ist, sagt v. 214, wonach es heißt, daß er im Kampfe mit den 25 Drachen fiel. Auch nicht ganz richtig sagt Vogt, daß Saturn als ein Riese dargestellt wird; denn entgegen seiner Ansicht möchte ich noch einmal bemerken, daß Salomo's Aussage, Saturn wolle sich rühmen, daß er die Menschenkinder überwunden habe (v. 204), nicht beweisend ist. Saturn ist furchtbaren Geschlechts nach v. 327—328; seine Leute wollten gegen Gott kämpfen und wurden dafür bestraft (325). Auch in dem folgenden kann ich Vogt nur teilweise beipflichten, wenn er sagt: „Also ein orientalischer Fürst, welcher übermenschliche Eigenschaften besitzt und welcher mit dem Namen eines heidnischen Gottes belegt wird, ist in diesen angelsächsischen Dialogen dem Salomo gegenübergestellt; es existierten orientalische Traditionen von Unterredungen des Salomon mit Dämonen oder einem Dämonenfürsten: Da ist es doch naheliegend genug, die angelsächsische Überlieferung aus der orientalischen abzuleiten und die zersplitterten[1]) Attribute jenes wunderlichen Saturnus auf einen Dämonenfürsten zurück-

[1]) Vogt setzt unrichtig hinzu: „teilweise sich widersprechenden."

zuführen, welcher dieselben in sich vereinigt. Auch ihrem Inhalte nach berühren sich noch die angelsächsischen Gespräche mit den der orientalischen Sage von Salomon und den Dämonen angehörenden. Im ersten angelsächsischen Gespräche handelt es sich um die Bezwingung der Teufel durch die vom Salomon auseinandergesetzte geheimnisvolle Kraft der einzelnen Buchstaben des Paternoster; im Testament des Salomo, und ebenso gewiß in vielen späteren im Abendlande verbreiteten Salomonischen Zauberbüchern, handelt es sich um die Bewältigung der Dämonen durch allerhand vom Salomon angewendete geheimnisvolle Formeln und Symbole."

Ob man mit Vogt nun aber zu dem Schlusse berechtigt ist, der ags. Dialog habe es auf eine christliche Läuterung jener abgöttischen Überlieferungen abgesehen, möchte ich, wie gesagt, sehr in Frage stellen. Das erste Gespräch erinnert mich auch an die Unterredungen Salomo's mit Dämonen; ich glaube jedoch, daß es mit Rücksicht auf die heidnischen Germanen gedichtet ist, wenn es heißt: Der Teufel verzaubert das Schwert, die Ehre des Kriegers, daher soll kein Mann ohne Bedacht sein Schwert ziehen, wenn auch der Glanz ihm gefällt, sondern immer soll er zuerst ein Paternoster beten.

Allerdings „an Stelle der Zauberei tritt die Kraft des Gebetes, die aber auch noch als eine magische aufgefaßt wird".

Was die Prosa anlangt, so ist meine Meinung, daß der Verfasser durch die Personifikation des Paternoster den heidnischen Germanen eine Vorstellung von der außerordentlichen Macht desselben zu geben versuchte. Ich glaube aber nicht, daß man in der riesenhaften Beschreibung desselben eine Umbildung jener gigantischen Größe des Asmodeus erblicken darf, ebensowenig glaube ich, daß ein Einfluß der jüdischen Religion, die sich Jehovah so riesig vorstellt oder ein Einfluß der gigantischen Größe Christi bei dem Elkesaiten vorliegt.

Über das 2. Gespräch äußert sich Vogt: „Hierin wird man an die orientalischen Traditionen von Salomo's kosmographischem Unterricht bei den Dämonen erinnert, wenn von Saturn's hoher Gelehrsamkeit, von seiner Reise durch die Welt berichtet wird, und wenn er dem Salomon von jenem entlegenen wunderbaren Lande erzählt, in welchem kein le-

bendes Wesen existieren kann.“ Dem kann ich gar nicht zustimmen. Ich habe schon erwähnt, daß man unter dem wunderbaren Lande nicht das des Saturn verstehen darf. Alsdann erinnert mich das Gespräch auch nicht an den kosmographischen Unterricht Salomos bei den Dämonen. Vogt meint hier besonders jene Stelle, an der es heißt: Nach dem Buche Emek Hammelech fährt Salomon täglich zum Firmament herauf und läßt sich von den Dämonen Asa und Asael in verborgener Weisheit unterrichten (Eisenmenger I, 358). Seine Gespräche mit Aschmedai sind hier von untergeordneter Bedeutung, mehr Beachtung verdient eine Unterhaltung, welche nach musleminischer Tradition Salomo mit dem, dem Aschmedai entsprechenden Djinnenfürsten Schachruch (d. i. Sachr) hat (Hammer, Rosenöl I, 205). Der Djinn erzählt Salomo von den Reisen, die er als Begleiter der voradamitischen Salomone gemacht, von den Sphären des Feuers etc. (siehe oben Seite 10).

Dagegen muß ich einwenden: Salomo ist bereits im Besitze seines Wissens, er frägt nur ein einziges Mal (v. 209; v. 341 ist keine wirkliche Frage). Wie im ersten Gespräche wird also Salomo als der gelehrte und belehrende dargestellt. Das kommt auch zum Ausdruck in v. 181: „Salomon war der berühmtere, wenn auch Saturn, der kühne Held, die Schlüssel zu manchen Büchern hatte“; sodann am Schlusse des Gedichtes, v. 174ff.: „Es hatte da der kluge Sohn David's besiegt und übertroffen den Fürsten der Chaldäer.“ Vogt sagt aber richtig: „Es ist die Tendenz, wie vorhin die Macht des christlichen Gebets über die Gewalt der Dämonen, so hier die Überlegenheit christlicher Weisheit über die weltlich magische Gelehrsamkeit zu verherrlichen.“ Aber gegen die letzte Schlußfolgerung Vogt's muß ich mich wieder wenden, wenn er sagt: „Dürfen wir nach alledem den Gegner des Salomo in den ags. Unterredungen, den Chaldäerfürsten Saturnus, auf einen orientalischen Dämonenfürsten zurückführen, so dürfen wir nun auch andererseits eben diesen Saturnus dem Kitovras parallel setzen, nicht nur weil Aschmedai und Kitovras identisch sind, sondern auch weil der Saturnus eine Beziehung mit dem Kitovras teilt, welche vom

Aschmedai nicht überliefert wird: Saturnus ist ebenso wie der Kitovras der Bruder des Salomo. Salomon redet den Saturnus „Bruder“ an, v. 327: ‘ne sceall ic đe hwæđre, brođor, abelgan’. So entspricht nun schließlich der Saturnus auch dem deutschen Morolf und Marolf: jenem als Bruder des Salomon, diesem als sein Gegner im Wortstreit und es ergibt sich nach alledem die Parallele: Aschmedai — Kitovras — Saturnus — Marolf und Morolf.“

Vogt macht jedoch hier einen Fehler; denn „brôđor“ ist nicht im wörtlichen Sinne zu nehmen. Ebert vermutet Schwager; meiner Meinung nach ist es die beliebte Bezeichnung der Fürsten untereinander. Daß wir nicht einen wirklichen Bruder zu erblicken haben, begründe ich mit folgendem: Saturn redet Salomo niemals mit brôđor an, sondern stets mit: Salomon, sunu Dauides, und dies gleich in der jener Stelle folgenden Frage v. 329; außerdem noch v. 13, 174; ja er redet ihn sogar einmal „hlaford Salomon“, v. 368, an. Wäre er sein Bruder gewesen, so würde er kaum diese Ausdrücke der Hochachtung gebraucht haben. Alsdann wird betont, daß er ein Fürst der Chaldäer ist, während Salomo als Herrscher der Israeliten auftritt: v. 13. Er selbst will zur Lehre Christi bekehrt werden, ist also Heide, Salomo aber ist König der Christen. Wenn er der Bruder wäre, so müßte es doch sehr auffallend erscheinen, daß die beiden in einem so starken Gegensatze stehen. Zur Bekräftigung meiner Behauptung möchte ich auch anführen, daß wir die Bezeichnung Bruder in demselben Sinne 3. Kön. 9. Kap. 13, gebraucht finden. Es heißt an jener Stelle, als Hiram dem Salomo seine Ansicht über die geschenkten 20 Städte (im Chabul District, siehe oben S. 54), die ihm nicht gefielen, ausspricht: Sind dies die Städte, die du mir gegeben hast, „mein Bruder“? — Ebenso nennt David den Jonathas seinen Bruder 2. Kön. Kap. 1, 26, trotzdem er nicht verwandt war. Aus der altenglischen Literatur zitiere ich die Anrede des Engels Bartholomäus an Guđlac v. 686: Is þæt min brođor etc.

Daß unser Saturn nicht der Vertreter der klassischen Mythologie, sondern ein Chaldäerfürst ist, geht aus dem Voranstehenden zur Genüge hervor. Wir wollen nun zusehen,

in welcher Beziehung sonst noch Saturn in der altenglischen Literatur vorkommt.

Im klassischen Gewande erscheint der Gott in den Metren des Boetius XXVI., bei der Schilderung des Trojanerkriegs, als Ulysses auf das Eiland im Wendelsee verschlagen wird, das die Tochter des Apollo, Circe, inne hatte (Vers 34).

Es heißt da[1]):

Dies war der Apollo aus edelem Geschlechte,
des Jupiter Sohn: der war vor Jahren König;
den Großen und den Kleinen gab er vor,
jedem der Männer, daß er Gott wäre,
der höchste und der heiligste. Der Herr führte so
das abergläubische Volk zur Irrlehre hin,
bis daß zuletzt ihm glaubte der Leute Unzahl:
denn er war mit Recht des Reiches Hirte
aus ihrem Königsgeschlecht und kund ist es weithin,
daß in der Vorzeit damals der Völker jedes
hielt seinen Herren für den höchsten Gott,
und sie verehrten ihn, als sei er der Obherr der Glorie,
wenn er zu des Reiches Herrschaft war zu Recht erhoben.
Auch war des Jupiter Vater Gott wie er:
Saturnus hießen den die Seeanwohner,
der Helden Kinder. Es hielten die Völker
einen nach dem andern für den ewigen Gott:
auch sollte sein des Apollo
edelgeborene Tochter des abergläubischen Volkes
der Männer Göttin. —

Ferner in einer Predigt Aelfric's: De falsis deis, in Napier's Wulfstan S. 105, 32 ff.; vgl. ib. p. VIII.[2]):

„ȝyt đa hæþenan noldon beon ȝehealdene on swa feawum ȝodum, swa hy ær hæfdan, ac fenȝon to wurđjenne æt nyhstan mistlice entas and strece woruldmen, þe mihtiȝe wurdan on woruldafelum and eȝesfulle wæran þa hwyle, þe hy leofedon,

[1]) Ich gebe die Übersetzung nach Grein, Dichtungen der Angelsachsen (II, 197 f.).

[2]) Vgl. auch Skeat in E. E. T. S. Bd. 94, S. X.

and heora agenum lustum fullice fulleodan. An man wæs on ȝeardaȝum eardjende on þam iȝlande, þe Creta hatte, se wæs Saturnus ȝehaten, and se wæs swa wælhreow, þæt he fordyde his aȝene bearn ealle butan anum and unfæderlice macode heora lif to lyre sona on ȝeoȝođe. he læfde swaþeah uneađe ænne to life, þeah đe he fordyde þa brođra elles; and se wæs Iouis ȝehaten, and se wearđ hetol feond. he aflymde his agene fæder eft of đam ylcan foresædan iȝlande, þe Creta hatte, and wolde hine forfaran ȝeorne, ȝif he mihte."

Darauf wird berichtet, wie „Jovis" mit seiner Schwester Juno die Minerva und Venus erzeugt, dann heißt es weiter: „þas mânfullan men, þe we ymbe specađ, wæron ȝetealde for đa mærostan ȝodas þa on đam daȝum; and đa hæđenan wurđodon hy swyđe đurh deofles lare; ac se sunu wæs swaþeah swyđor on hæđenscype ȝewurđod, þonne se fæder[1]) wære, and he is ȝeteald eac arwurđost ealra þæra ȝoda, þe þa hæđenan on đam daȝum for ȝodas hæfdon on heora ȝedwylde ..... sum man eac wæs ȝehaten Mercurius on life, se wæs swyđe facenfull and đeah full snotorwyrde, swicol on dædum and on leasbreȝdum; đone macedon þa hæđenan be heora ȝetæle eac heom to mæran ȝode and æt weȝa ȝelætum him lâc offrodon oft and ȝelome" — — — etc. S. 107: "nu secȝađ sume þa denisce men on heora ȝedwylde, þæt se Iouis wære, þe hy þor hatađ, Mercuries sunu, þe hi Ođon namjađ. ac hi nabbađ na riht, forđan þe we rædađ on bocum, ȝe on hæþenum, ȝe on cristenum, þæt se hetula Iouis to sođan is Saturnes sunu."[2])

Sodann in Aelfric's Lives of Saints, in einer Predigt

[1]) Über fæder von anderer Hand. I. saturnus.

[2]) Vergleiche auch die Version bei Kemble S. 120—125. Am Schlusse fügt diese noch hinzu (v. 116ff.): Hi ȝesetton eac đa đære sunnan and đa [đâm] monan and đam ođrum ȝodum, ælcum his dæȝ; ærest đære sunnan đone sunnandæȝ. — — — đone seofođan dæȝ hi sealdon Saturne, đam ealdan đæra ȝoda fæder him sylfum to frofre, endenext swa đeah đeah đe he yldest wære. Hi woldon ȝit wurđian arwurđlicor đa ȝodas and forȝeafon him steorran swilce hi ahton heora ȝeweald, đa seofon tunȝlan, sunnan and monan and đa ođre fif, đa farađ æfre onȝeon đone rodor to eastdæle werd, ac hi ȝebiȝđ seo heofon underbæc æfre etc.

über: Passio Sancti Sebastiani Martyris (ed. Skeat I, S. 126, vgl. auch Zupitza in Z. f. d. A. N. F. XVII, S. 206):

þa cwæđ tranquillinus to chromatiæ þus:
þa ʒodas þe ʒe wurđiađ, wæron arlease menn,
yfele ʒeborene, and bysmor-fulle on life,
mid facne afyllede, and forđ-ferdon earmlice.
Cwyst þu la þæt nære nan lyfiʒende ʒod,
ær þan đe saturnus his suna abite,
and heora flæsc æte on þam Iʒ-lande creta.
Eft his sunu Iouis, þe ʒe wurđiađ for ʒod,
se wolde acwellan his unclænan fæder,
þe abat his ʒebrođra þa hi ʒeborene wæron,
se iouis wæs afylled mid fulre galnysse,
and nam his aʒene swystor to his fulum synscype,
swa swa ʒe rædađ on eowrum ʒerecednyssum.

Ich gehe nun zu den anderen Belegstellen in der altenglischen Literatur über, die sich auf den Saturn als Stern beziehen. So in den Metren des Boetius XXIV, 15 ff. (Grein-Wülker, Poesie III, 2, S. 41):

Đu meahtest đe siđđan mid đære sunnan faran
[uppe] betweox ođrum tunʒlum,
meahtest đe fullrecen on đæm rodere ufan
siđđan weorđan ↄ đonne samtenʒes
æt đæm ælcealdan anum steorran,
se yfmest is eallra tunʒla,
đone Saturnus sundbuende
hatađ under heofonum; he is se cealda:
eallisiʒ tunʒl yfemest wandrađ
ofer eallum ufan ođrum steorrum.

Vgl. ferner Metra XXVIII. 25 ff.

Über die Bezeichnung der Sterne mit den Namen der Götter darf ich anführen Encyclop. Brit. XXI, 321:

The designation of the planets by the names of gods is at least as old as the 4th century B. C. The first certain mention of the star of Cronus (Saturn) is in Aristotle (*Metaphysics*, p. 1073 b, 35). The name also occurs in the *Epinomis* (p. 987 b), a dialogue of uncertain date, wrongly as-

cribed to Plato. In Latin, Cicero (1st cent. B. C.) is the first author who speaks of the planet Saturn. The application of the name Saturn to a day of the week (*Saturni dies*, Saturday) is first found in Tibullus (I. 3, 18).

Vergleiche dazu auch die Ausführungen J. Grimm's in seiner Deutschen Mythologie (4. Aufl. bes. von E. H. Meyer) S. 101: „Von Ägypten her durch die Alexandriner kam siebentägige woche (ἑβδομάς), wie sie in Westasien sehr alt ist, aber wohl später erst planetarische benennung der wochentage bei den Römern auf, unter Jul. Caesar älteste erwähnung des dies *Saturni*, in verbindung mit dem jüdischen sabbat, bei Tibull 1, 3, 18 .... Diese namen, samt der wocheneinteilung, waren aber früher als der christliche glaube von Rom aus nach Gallien und Deutschland übergegangen. In allen romanischen ländern dauern die planetarischen namen bis auf heute fort (meist in sehr verkürzter gestalt), nur für den ersten und letzten wochentag ausgenommen: statt dies solis wählte man dies dominica, ... franz. dimanche; statt dies Saturni blieb das jüdische sabbatum, ... franz. samedi (= sabdedi, sabbati dies)."

Über die Verbindung Saturnstag in der altenglischen Literatur möchte ich nur die Homilien Aelfric's (Thorpe II, 260) anführen:

Eft sođlice se Scyppend, on þam sixtan dæʒe, on rode hanʒiende, his handʒeweorc alysde, Adames ofspring, mid his agenum deađe, and on byrʒene siđđan anbidiende læʒ on đam seofođan dæʒe, đe ʒe Sæternes hatađ: ferner Thorpe II, 354. I, 216 (an letzter Stelle sæterniht).

Zu den altenglischen Belegstellen gehört ferner das Vorkommen des Namens Saturn in *geographischen Namen* und *Pflanzen* [1]), worüber sich Kemble S. 128 folgendermaßen äußert:

"A more important fact however is, that names of places and plants are compounded with the name of Sætere. In a

[1]) Vgl. auch Kemble, S. 119; Bouterwek, S. LI; Schaumberg, S. 51, 59; Hofmann, S. 431; Vogt, S. LIV und CXII; Herford S. 254; Duff, S. XII; Kemble, The Saxons in England, a New Edition, rev. by W. De Gray Birch, vol. I, p. 372 ff.

charter of Edward the Confessor I find the name Sæteresbyrig, which answers exactly to Wôdnesbyrig: again, in the north of England there are two parishes called Satterthwaite, and in Devonshire one called Sattersleigh [1]); while the common crowfoot or gallicrus is in Anglo-Saxon Satorláđ. [2]) Now it is acknowledged that no signs of ancient divinity are more convincing than the appearance of a name in the appellations of places and plants, and in the days of the week, and all the conditions are fulfilled in this instance. That he should also appear in such a legend as the one under consideration, is another evidence of his divinity. And if it be objected that the places and plants named from him are few in number, I can only answer that they are at least as numerous as those devoted to Đunor and Tiw, whose godhead has never been doubted."

Was die Etymologie des Wortes betrifft, so kreuzen sich hier die Meinungen. Nach der Ansicht Lassen's ist Saturn aus Savitar zusammengezogen und bezeichnet demnach einen Sonnengott (Grünbaum 278). In der klassischen Mythologie tritt er immer als Allegorie des Ackerbaues auf. [3]) Dionys von Halicarnassus (Antiq. Rom. I. cap. 38, ed. Carolus Jacoby, Lipsiae 1885, S. 59) leitet seinen Namen von Satu (Samen) ab, als einen, der uns mit Gütern sättigt (Saturando), da er der einzige war, welcher die Menschen das Land zu bauen und die Kunst Getreide hervorzubringen lehrte. — Es möge mir gestattet sein, auch ein paar mittelenglische Etymologien anzuführen, die ich der Legenda aurea (von Wynkyn de Worde 1527; Trinity College Cambridge S. C.C.C.XXXIX) [4]) entnommen habe. Diese beziehen sich zwar nicht auf den Gott Saturn selbst, sondern auf den Märtyrer Saturninus:

There foloweth the lyfe of saynt Saturnyne. And fyrst

---

[1]) Sǣtere könnte zwar auch zu sǣta etc. gehören, vgl. Dorset, Somerset, Elsass, wenn nicht gar zu sǣtere Räuber.

[2]) Hierüber vgl. unten S. 120.

[3]) Vgl. Weishaupt: Saturn, Mercur und Herkules.

[4]) Für die Benutzung dieses Buches bin ich besonders Mr. William White zu Danke verpflichtet.

of his name: Saturnyne is sayd of saturate, þ^{t} [1]) is to be filled, ⁊ of nux, þ^{t} is a nutté, for þ^{e} paynyms were fylled for to martyr him lyke as þ^{e} squyrel þ^{e} eteth þ^{e} nutte. for whan þ^{e} squyrel pylleth þ^{e} nutte it semeth to him bytter; than he ascendeth a tree ⁊ letteth þ^{e} nutte fall, ⁊ than þ^{e} hull breketh ⁊ the nutte lepeth out. And thus were þ^{e} paynyms fylled in saynt Saturnyne, for he was bytter to them bycause he wolde not do sacrefyce, ⁊ thā they brought hym up on hygh on þ^{e} capytoll, ⁊ cast hȳ down the steppes, so þ^{t} [2]) his heed was brokē, ⁊ þ^{e} brayne sprange out.

Saturnyne was ordeyned bysshop of þ^{e} disciples of þ^{e} apostles, ⁊ was sent in to þ^{e} cite of Tholouse; ⁊ whā he entred in to þ^{e} cite þ^{e} devuls cesed to gyue answeres ⁊ than a paynym sayd. But yf they hewe Saturnyne they sholde haue none answere of theyr goddes; ⁊ they toke Saturnyne whiche wold not do sacrefice, ⁊ boūde hȳ to þ^{e} feet of a bull ⁊ drewe hym unto þ^{e} hyghest place of þ^{e} capytoll, ⁊ cast him down þe steppes to þe groūde, so þ^{t} his heed brake ⁊ þ^{e} brayne sprange out, ⁊ so accomplysshed his martyrdom, ⁊ two women buried his body in a depe place for fere of þe paynyms ⁊ after his succesours trāsported it into a more honourable place.

There was another Saturnyne, whome the prouost of Rome helde longe in pryson ⁊ after he reysed hym on eculee ⁊ did do bete hym w^{t} synowes, roddes ⁊ scorpyōs ⁊ after dyd do bren his sydes ⁊ after heded hȳ about þ^{e} yere of our lord C.C.LXXX. vnder Maximyen.

And yet there was another Saturnyne ī Africa which was broder of saynt Satyre saynt renouele, ⁊ saynt felicyte his sister ⁊ saynt Perpetua, whiche was of noble lignage, whiche all suffred deth togyder of whome the passyon is holden an other tyme. And whan the prouost wold ⁊ have had them to do sacrefice to þ^{e} ydolles, they refused it vtterly.

Es folgt nun der Traum der Perpetua und Felicite, danach:

---

[1]) Der Druck liest þ^{e}.
[2]) Der Druck liest þ^{e}.

Satyre ⁊ Perpetue were deuoured of lyons, ⁊ saynt Saturnyne had his heed smytten of. And this was about the yere of our lorde C.C.LVI under Valeryen ⁊ Galyen emperours.

Ferner möchte ich über Saturn noch zitieren aus Opuscula Mythologica, Ethica et physica, Graece et Latine. Cantabrigiae 1671 (Trinity College Cambridge), S. 42: Phurnuti liber de natura Deorum:

De Saturno. Saturnus est ratio omnium conditarum rerum, sicuti praediximus, et potentissimus est omnium suorum liberorum. Falso narrant Saturnum a Iove vinculis astrictum, sed cum ille remotior a nobis, externo cursu circumvolvatur, et motus tardus non facile ab hominibus percipiatur, eum quodammodo colligatum perhibent. Multorum vero fide [1]) profunditas Tartarus dicitur.

Daß man unter unserem altenglischen Chaldäerfürsten keinen Märtyrer zu verstehen hat, ist klar; ebenso wenig hat unser Saturn mit dem Gnostiker irgend etwas gemeinsam. Die Hauptlehre der Manichäer und Gnostiker, die Erschaffung der Erde durch die Aeonen, steht sogar in direktem Widerspruch mit unseren Versen 417—422.

Es harrt nun die Frage der Lösung: wie kamen die ae. Verfasser resp. deren Quellen dazu, den Chaldäerfürsten Saturn dem Salomon gegenüber zu stellen. Zur Erklärung sei es mir vergönnt, etwas weiter auszuholen. Ich halte mich im nachstehenden an die Ausführungen über Saturn in D. Schenkel's Bibellexikon, Leipzig 1873. S. 191 ff.:

„Selten mag auch bei den verschiedensten Umbildungen, welche sich die alten Götter gefallen lassen mußten, eine so radikale Verkehrung des Wesens eingetreten sein wie die, welche der altitalische Saturn bei seiner astrologischen Verwendung erlitten hat. Ursprünglich mit der hilfreichen Ops verbunden, zählte er zu den ältesten und populärsten Göttergestalten des alten Italien; Ops war die gütige Mutter Erde, Saturn ihr Gatte, der männliche Gott der Saaten, altertümlich

[1]) Der Druck liest fiderum.

Saeturnus, dann Saturnus geheißen..... Den Saatengott machte man aber auch zu einem mythischen König des Landes, der das Urvolk zuerst aus seinen Bergen versammelte, mit Gesetzen versah und erzog. Unter diesem König war das goldene Zeitalter. War aber so der alte Gott zum König und dieser zum Kulturbringer geworden, so leitete man ihn auch alsbald von da ab, von wo man neben vielem anderen auch Religiöses entlehnt hatte, von Griechenland, und ließ ihn von dort eingewandert sein und dem Land den Namen Latium gegeben haben, weil er dort sichere Zuflucht gefunden habe. War so der echt italische Saturn erst zu einem griechischen Einwanderer geworden, so identifizierte man ihn mit dem alten Kronos, sichtlich weil beide die Sichel mit sich führten und beide im goldenen Zeitalter herrschten.

In einer späteren Ausbildung wird dann Kronos als uralt und darum als weise und aller Listen kundig dargestellt; doch ewig zu herrschen ist ihm nicht vergönnt, seine Eltern weissagen ihm, daß seine eigenen Kinder ihn beseitigen werden (so schon bei Hesiod). Daher verschlingt er alle Kinder, die ihm Rhea, seine Gemahlin, eine zweite Personifikation der Erde, gebiert, mit Ausnahme des jüngsten Kindes, Zeus, welches sie in Kreta verbirgt und dem begierigen Vater einen in Windeln eingewickelten Stein gibt, den er verschlingt. — Der kretische Zeusmythus ist mit dem Kronosmythus verknüpft; die Kureten, die den jungen Zeus in Kreta erziehen, sind Phrygier nach kretischer Überlieferung (Strabo X, 3, 19). Gleichzeitig war aber Kreta auch ein Hauptplatz phönizischer Mythen, welche dort mit kleinasiatischen und griechischen verschmolzen wurden (Preller). Sobald nun eine Identifizierung hellenischer und phönizischer Götter versucht wurde, stach bei Kronos der Zug bedeutsam in die Augen, daß er die Kinder verschlungen hatte, und dies führte von selbst dahin, daß man ihn mit dem Kinder verschlingenden, bösen und strengen Wesen zusammenstellte, welches wir als Moloch kennen, obwohl dies nicht überall geschehen ist.

So werden wir schließlich von Kronos weitergeführt zum kanaanitischen Moloch, über den uns auch Diodor XX, 14

die wichtigste Aufklärung gibt. Der Name selbst bedeutet König, eine besondere Namensform Milkom bezeichnet speziell den ammonitischen Stammgott (die Septuaginta bietet Moloch, Melchol, die syrische Übersetzung Malcum, Hieronymus Moloch und Melchom)..... Die Asche und Knochen dieser unglücklichen Opfer [des Moloch] benutzten die Chaldäer vermutlich zum Wahrsagen.....

Wenden wir uns nun zu der astrologischen Bedeutung, die Saturn erhalten hat. Hiermit verlassen wir den phönizischen Boden; denn Strabo (XVI, 1, 629 und Diodor II, 30) berichten übereinstimmend von der Astronomie der Chaldäer, und letzterer bietet genügende Anhaltspunkte, um zu erkennen, daß die Lehre derselben die Wurzel aller späteren Astrologie geworden ist, denn die arabische Himmelskunde (die Wissenschaft der 'anwâ' oder Sternuntergänge) ist nichts als Wetterbeobachtung und Wetterregel. Diodor nun berichtet, die Chaldäer hätten den Planeten große Aufmerksamkeit geschenkt, sie die „Dolmetscher" genannt und den Planeten, der die meisten und bedeutendsten Vorzeichen biete und von den Griechen Kronos genannt werde, El geheißen. Neben diesem haben sie noch die Planeten Mars, Venus, Mercurius, Jupiter, die sie so wie die griechischen Astrologen bezeichneten ..... Den hier babylonisch El genannten Planeten finden wir nun durch die Vermittlung des Kronos latinisiert als Saturn wieder, und so wird dieser, respektive der ihm entsprechende Moloch, in das astrologische System gebracht, so daß der Planet El-Moloch oder Kronos-Saturn zum wichtigsten Schicksalbestimmer wird, dem unter den Wochentagen der Samstag gewidmet wurde. Die jüdische Astrologie nannte den Stern daher später šabtaj, d. i. den sabbatlichen Planeten. Jenem Planeten gehörte die erste Stunde, die zweite dem Jupiter, die dritte dem Mars etc. Zählt man so durch, so fällt jedesmal die erste Stunde des folgenden Tages auf den Planeten, nach dem der Tag benannt ist, als 1. 8. 15. 22. (Saturn) Samstag; 2. 9. 16. 23. (Jupiter) Donnerstag; 4. 11. 18. 1. (Sonne) Sonntag etc.

Hieraus aber geht unzweifelhaft hervor, daß der El-Kronos-Saturn der erste und höchste Planet war; auch ließe

sich hieraus erklären, warum gerade sein Tag für den jüdischen Ruhetag ersehen ist.

Welche Art von Verehrung der Saturn bei den alten Chaldäern genossen hat, wissen wir nicht aus unmittelbaren Zeugnissen der Alten, wir können nur Rückschlüsse aus der Lehre der Sabier machen, die aber jünger und getrübt sind. Am Sonnabend, sagt Dimischki (gest. 1327), kamen die Sabier in schwarzen Kleidern und mit unentblätterten Ölzweigen in den Tempel des Saturn (der Araber nennt ihn Zuhal, d. h. der Zögerer). Als Opfer diente ein alter Stier. Saturn hatte einen sechseckigen Tempel aus schwarzen Steinen und Vorhängen, worin an einer Wand ein Bild des Saturn, als alten, schwarzen Mannes, mit einem Beil in der Hand, gezeichnet war. An den vier übrigen Wänden war Saturn mit einem Seil in der Hand abgebildet, mit dem er einen Eimer aus dem Brunnen zog, sodann als Mann, der über die alten geheimen Wissenschaften nachsinnt, weiter als Zimmermann und Maurer, endlich als König, auf einem Elefanten sitzend, den Rinder und Büffel umgeben. Eine ähnliche Schilderung findet sich auch im Dabistan (engl. von Troyer, London 1843, I, 35).

Als Planeten, und zwar als bösen, kennen auch die arabischen Astrologen den Saturn unter dem Namen Zuhal, sie bezeichnen ihn als den großen Unglücksstern (en-nahs elakbar) gegenüber Jupiter als dem großen Glücksstern (7 berühmte Tempel hatten die alten Araber und Inder, welche den 7 Planeten gewidmet waren; so soll auch der Tempel von Mekka dem Zohal oder Saturn geweiht gewesen sein (Shahrestan), darüber Koran I, 22).. Diese chaldäische Lehre ist auch zu den klassischen Völkern gedrungen, wie sie in der Kürze Properz (Eleg. IV, 1, 130) darstellt.“

Hieraus erkennen wir also, daß die Chaldäer schon frühe als Wahrsager und Schicksalsbestimmer bekannt waren. In dem Tempel der Sabier ist Saturn als Mann, der über die geheimen Wissenschaften nachsinnt, abgebildet; dies stimmt sehr gut zu unseren Dialogen. Ferner war er mit einem Seil abgebildet, worauf vielleicht unsere Stelle v. 330 anspielt: „Was sind die 4 Fesseln (râpas) des dem Tode geweihten Mannes“, denn eine solche Fragestellung ist doch sehr auf-

fallend. In den ae. Gedichten ist Saturn der Fürst der Chaldäer, der alle Wissenschaften durchstudiert hat; er hat also Ähnlichkeit mit dem Manne, der über die geheimen Wissenschaften nachsinnt und schließlich König wird. Im zweiten Gedichte ist Saturn in einer sehr innigen Beziehung zu dem Schicksal: er will von Salomo wissen, ob das Schicksal oder die Vorsicht stärker sei. Die alten Angelsachsen und Skandinavier hat ohne Zweifel die Frage nach der Zukunft in höherem Grade interessiert als die hochdeutschen Stämme; das häufige Vorkommen der Wyrd in der altenglischen und altnordischen Literatur spricht sehr deutlich dafür. Der Chaldäerfürst Saturn kann demnach seine Beziehung zu dem unheilvollen Sterne und dadurch wieder zu El-Kronos nicht gut verleugnen.

Ich glaube daher, daß den altenglischen Verfassern, wenn nicht den Autoren der apokryphen Quellen unserer Gedichte, eine Erinnerung an den chaldäischen Sternenkultus und Wahrsagedienst vorschwebte, die sie natürlich nur durch Vermittlung antiker, vielleicht altchristlicher oder keltischer Quellen erhalten konnten. Der göttlichen Weisheit Salomo's stellten sie die Gelehrsamkeit des angesehensten heidnischen Fürsten gegenüber und wählten dazu den Chaldäerfürsten. Die Kirchenväter sind sich über den Saturn selbst nicht klar; Lactanz hält den karthagischen Saturn nicht nur für den phönizischen Moloch, sondern beide sogar für den Erzvater Israel.[1]) Der gemeinsame Zug des Kinderfressens wird doch wohl der Grund zu der Vermischung von Moloch und Saturn gewesen sein. Für die Verbindung des Salomo mit Moloch und die Ausgestaltung zur Sage mag vielleicht auch der Bericht aus 3. Könige Kap. 11, 5 und 6: „Und Salomo verehrte den Moloch, den Götzen der Ammoniter" einen Einfluß gehabt haben.

Der Name Moloch, der König bedeutet, gehört nur der LXX an; im Hebräischen heißt er Molech, Milcom,

[1]) S. Kemble, S. 120; Hofmann 431. Letzterer glaubt, daß das 26. Kap. der Sprüchwörter Salomo's, in dem ein Mercurius auftritt, den Typus für die Komposition der Salomo-Marcolph-Sage abgegeben habe.

Malcom, Malcol, und so müssen wir wohl mit Ten Brink annehmen, daß durch die Verwechslung von Malcol mit Marcol Saturn als Salomo's Dialogist in die Reihe gekommen ist.

Die älteste Aufzeichnung einer Zusammenstellung von Salomo (wie wir zu lesen haben statt Samson) und Saturn aus der Sachsenzeit entnehme ich Kemble (S. 84) und will diese hier ganz wiedergeben, da sie sich mit dem Inhalte unserer Prosa, ferner mit der Beschreibung der Hölle (v. 466—474) sehr eng berührt. Es ist ein Dialog zwischen einem Teufel und einem Klausner, der im Ms. Cotton Tib. A. III, fol. 85 ff. enthalten ist.

Hit ʒelamp hwŷlan æt suman cyrre þ ân ancra ʒefinʒ ânne deôfol đurh Godes mihte, ⁊ he wæs se ancra on Đebeiʒdan lande, swiđe lifes man hâliʒ ʒeworden þurh Godes mihte. Đâ se ancra anʒan þreâpian swîđe đone deôfol, þ him âsæde eal helle wîtes brôʒan, and eâc heofona rîces feʒernesse. Đâ cwæđ se deôfol tô đâm a[n]cran đûs: đeâh đæt lenʒeste triôw đe an middanʒearde is, ⁊ hit stôde đonne on ûfon đâm hêhstan stânclife, đe an middanʒearde is hêʒest, ⁊ mon đonne ʒebunde đæs monnes fŷt tô ûfanweardan đam treôwe đe wǽre ǽr âne niht an helle mid us, ⁊ him mon đonne lete hanʒian þ heâfod an dûne niđer đæt him siʒe þ blôd on ǽlcere healfe ût þurh đane mûđ ⁊ þurh đa nôs-þyrle, ⁊ hine đær ôhtan đonne ealle đa yfela ⁊ ealle đa broʒan đe æfre eorđwara fram ænʒinne ʒehŷrdan secʒan, ⁊ hine ealle sê ŷđan niođan cnyssende wǽron mid eallan sǽbrôʒan, đe he ford brinđ, đonne wile se man eal lustlice æfre mâ þolian, ⁊ đeah he scure đonne ʒyt þusend wintra đartô ⁊ đ þusend đe se dômesdæʒ scel on ʒeweorđan, wiđ đan đe he yft ne þurfe næfre mâ đa helle ʒesêcan. Đâ git cwæđ se deôfol tô đâm hâliʒan lifes men, wâ biđ đâm mannum, đe sculan habban heora eardunʒstôwe ôn helle mid ûs, đǽr biđ wôp bûtan frôfre, ⁊ đær biđ þeôwdôm bûtan freowdôme, ⁊ unrotnes bûtan ʒefean; đǽr biđ fûlnys bûtan âwendednysse, ⁊ biternes bûtan swêtnesse, ⁊ đǽr biđ hunʒor ⁊ þurst an helle suslum, ⁊ ʒeômerunʒ ⁊ þoterunʒ, ⁊ đæt wyrste wyrmcyncʒ eal byrnende, ⁊ dracan kin đe næfre ne sweortađ; đær biđ swefle fŷr, sweart ⁊ unâdwæscedlîc, ⁊ đær biđ cêle ⁊ brene

⁊ brôʒa, âttor ⁊ oferʒeþyld, ʒrânunʒ ⁊ ʒnornunʒ, wroht ⁊ wôp, mân ⁊ morđor, sâr ⁊ susl; ⁊ đær nân man ne mæʒ ôđran næfre ʒehilpan. Nis đǽr cyniʒes weorđunʒ ne ealdormannes werđnes; đêr nân man ne mæʒ his wâldend ʒemunan mid nânum lofsanʒe, for đâm sâre đe hiom ansittađ. He cwæđ đâ ʒit se deôfol tô đâm hâlʒan ancran đûs, ⁊ sæde tô him. Điôs eorđe nǽre mid eallum hire wæstmum, đæs đe wæter on ne ʒesiʒ, ⁊ đeâh nǽre nâ mâre on hire brâdnesse seô eorđe đonne seô brâde hel is, đonne is se micela ʒarsecʒ đy đâs eorđan ûtan ymbliʒeđ ormetlîce micel, þ nis eal điôs eorđe be him đe mâre đe ân price biđ, đe biđ on ânum weax-bryde ʒepricod. Đa cwæđ se deôfol đâ ʒit to đâm ancran đûs: đeâh mon đane ʒarsicʒ mid îsenan wæalle ûtan betŷne ⁊ hine man þâm nyfelle fŷres of heofones hrof, ⁊ hine mon đonne ûtan besitte æall mid smiđbelʒum, swâ þicce þ hiora ælc ôđrum anhrîne, ⁊ sî đonne tô êʒhwylcum belʒe man ʒesitted, ⁊ se hebbe Samsones strenʒđe, se đe ealle Filisteisan þeôde âmyrde ⁊ hyra dûʒeđa âfelde, ⁊ he hæfde XII loccas se ilca Samson ⁊ on elcan locce wæs XII manna mæʒen, ⁊ mon đonne ʒesette îsern þel ofer đæs fŷres hrof, ⁊ þ sîe eal mid mannum đonne âfylled, ⁊ hiora hebbe æʒhwylc hamor on handa, ⁊ hit đonne anʒinne eal ætʒidre brastliʒan, ⁊ đa hameras beâtan ⁊ đeâhhwæđer for eallum đysan ʒedene ne mæʒ siô sâwle hî ʒerestan inne of đâm eʒesan đe he ǽr ʒeseh tô þ heô đa yrmđe æfre mâ forʒitan maʒe, âne helfe tîd dæʒes, đe ǽr wæs âne niht an helle. Onʒitan we nû hû se deôfol sæde tô đâm hâlʒan ancran hyllewite, swâ he him eâc sæde heofena rîces wuldres wlite; ⁊ he cûđe swîđe wel, ⁊ he mihte eâđe hit secʒan forđon he wæs hwîlan scînende enʒel on heofenum rîce, ac hine âwearp Dryhten of heofenum for his ofermettum, ⁊ đonne môdiʒan feônd on helle wîte, forđon he dyde hine efenheâhe Gode, ⁊ ʒet hêʒran wôlde dôn; ⁊ he đâ forđan ʒewearđ tô deôfle âwend, ⁊ ealle his ʒeferan, ⁊ eâc ealle đa đe æt his rǽde wǽron ođđe æfter besawon, ealle hî wurdon of đâm enʒelicum hiwe tô deôflum âwende, ⁊ ʒefeôllon đa heom an helle diôpnisse, besuncon ealle tô ʒædere; ⁊ forđon is ǽʒhwylcum deôfle swîđe cûđ hwylc hit is on heofenum rîce, mid Criste on đǽre êcan myrhđe: wel is đâm æfre tô worulde

đe on dǣre stôwe wunian môt! And đâ cwæđ se Deôfol tô đâm ancran đâ ʒit đûs; đeâh đe sîe sum smeteʒelden dûn eal mid ʒimmum âsett æt sunnan upʒanʒe on neorxna wonʒe, ⁊ sîe đonne oferhlifiʒe ealle eorđan brâdnesse, ⁊ đǣr sitte đonne sum cynebearn an ûfan đǣre ʒyldenan dûne, ⁊ he sîe eâc an middan his fere feʒernisse ⁊ his life, ⁊ he môte đǣr sittan â ođ ende his lifes, ⁊ he hæbbe đonne Samsones wlite ⁊ his wîsdôm, ⁊ him sîe eal middanʒeard on ʒeweald ʒeseald, mid eallum đâm welum ⁊ đâm weoruldʒestreônum đe heofen behweolfeđ âbûtan, ⁊ him Saturnas dôhtor, ⁊ đeâh đe him ealle streâmas huniʒe fleôwan, ⁊ him đanne an eorđan næfre nǣre ǣniʒ wiđerbresta on þisum life, đeâh đe him sæôn ealle wynsumnesse ⁊ ealle swêtnessa tô ʒehriordum forđʒeborenne, ⁊ him đonne sîe sinʒal sumor ⁊ lytel winter, ⁊ he đonne sîe lanʒe tô life ʒescapen, bûtan wrace ⁊ bûtan sâre, ⁊ he đonne đeâhhwæđere ne mæʒ for sorʒum đæt he on eallum đysumm wuldre wuniʒe, ʒef he ǣr wǣre âne niht on heofonum, ⁊ eft đider môte ⁊ sceâwiʒan đar đæs heofoncyninʒes ansiône ⁊ đa wynsumnesse đe on heofonum biôđ. Đâ đæt deôfol đis eal hæfde áseʒd đâm hâliʒan ancran, đâ forlæt he hine; ⁊ se deôfal ʒewât đâ tô helle tô his eardunʒstôwe. Ac utan we nû, men đa leôfestan, ʒeearniʒan intô ʒôdan dêdum đæt we tô ûran Dryhtne becuman môtan ⁊ him đanne mid beôn ⁊ mid wuniʒan, â bûtan ende. In êcnesse đâm Dryhtne sîe symle wuldar ⁊ werdmend in ealra weorulda weoruld. Amen.

Für *Samsones wlite and his wisdom* müssen wir also *Salomones* lesen. Samson's Name schlich sich aus der kurz zuvor erwähnten Stelle ein.

In nächster Linie folgen dann unsere altenglischen Dialoge[1]) von Salomo und Saturn, ferner der prosaische im Ms. Cotton Vitellius A. XV.

Was den Gegenredner des Salomo in den anderen Sagen, Marculf, betrifft, so erscheint er in der englischen Literatur nur bei der Aufzählung der Länder in unserem 2. Gedichte,

---

[1]) Vgl. für die mittelenglische Zeit Kemble, S. 89 ff. und Lydgate's Order of Fools, in E. E. T. S. Extra Series VIII, 79.

die Saturn durchwandert hat; hier wird ein „Marculfes eard" genannt (v. 188), als ob es zwischen Medien und dem Reiche Saul's liegen würde. Allerdings darf man darauf nicht allzuviel Gewicht legen, da der Dichter die Länder nicht nach ihrer geographischen Lage aufzählt. Ob man Marculfes eard in Beziehung zu dem Weallende Wulf[1]) der Philister bringen darf, möchte ich nicht als sicher behaupten.

Außerdem erscheint noch ein Mearchealf in Widsið 23 (Gr.-Wülk. I, 2), der über die Hundinger geherrscht hätte. Doch wird man wohl kaum die beiden identifizieren dürfen. Marculf ist sicher ein germanischer Name; auffallend ist in dem altenglischen Worte, daß keine Brechung des a eingetreten ist. Was der Name bedeutet, ist bis jetzt noch nicht aufgeklärt. Kemble (S. 118) vermutet Mearcwulf, also Markenwolf, Grenzwolf. Mone (vgl. Kemble S. 130) glaubt die Bedeutung als Spaßmacher, wie sie im Niederländischen erscheint, nachgewiesen zu haben. Eine merkwürdige Stelle führt Kemble, S. 119[2]), aus dem Cott. Ms. Cal. A. III. fol. 4 an: „Hethicus uero Cosmographus dicit Gog et Magog pluribus insulis uel litoribus usque Euxinum maris sinum inclusos in Biritheis montibus et Taracontis insulis, contra ubera Aquilonis ... Diem festum non habent, nisi quod mense Augusto mediante colunt Saturnum — — — in insula majori maris oceani Taraconta. — — — Appellauerunt lingua sua Morcholon, id est stellam Deorum, quod derivato nomine Saturnum appellant." — Marculphus hat mit Saturn den Zug gemeinsam, daß auch er vom Osten herkommt; vgl. jene Stelle der lateinischen Bearbeitungen: „vidit quendam hominem, Marcolfum nomine, qui ab Oriente nuper venerat." Beide sind sehr weise und wechseln Sprüche aus; mit der Zeit aber schwindet der ernste Saturn dahin und wird zu dem listigen Morolf, ja schließlich zu dem niederen Marcoul der französischen Fassung. Kemble (S. 12) glaubt, daß die Umwandlung der Dialoge von Ernst zu Scherz in

---

[1]) Vgl. Kemble, S. 119 und Duff, S. XII.

[2]) Diese Stelle steht jedoch nicht in Baudet's Cosmographie d'Éthicus. Paris. 1843.

Deutschland, vor dem 13. Jahrhundert, auf fränkischem Gebiete und zwar auf der linken Seite des Rheines und unterhalb der Mosel vor sich gegangen sei. Von da aus wanderte dann die Sage einerseits nach Frankreich, andererseits nach Oberdeutschland.

3. Über die Gottheit Saturn's bei den Germanen.

Ein weiteres Problem ist nun, ob wir auch einen Saturn, bzw. Sætere etc. als germanischen Gott ansehen dürfen, wie frühere Gelehrte glaubhaft zu machen versuchten. Über diesen Punkt handelte zuerst Jacob Grimm in der zweiten Auflage seiner deutschen Mythologie, I. Bd. S. 226—228 (wörtlich wiederholt in der vierten Auflage, besorgt von Elard H. Meyer I. Bd. S. 204—206):

„Noch einmal zurückwenden muß sich die betrachtung auf einen namen, der schon s. 104, 105 [1]) unter den gottheiten der woche angeführt wurde, und dem seltsames zusammentreffen einzelner umstände fast eine stelle in unserem einheimischen alterthum zu verschaffen scheint. die hochdeutsche woche läßt zwei tage, gerade in der mitte und am schluß, nicht nach göttern benannt werden. wie aber mittwoch für Wuotanstag, ist auch sambaztag baare neuerung, welche die kirche wenigstens bei diesen tagen durchsetzte oder gern annahm. Die sechs ersten tage heißen nach sonne, mond, Zio, Wuotan, Donar und Frîa; welchem gott hätte den namen des siebenten herzugeben gebührt? für Mars, Mercur, Jupiter, Venus standen jene deutschen gottheiten zu gebot, wie ließ sich Saturn verdeutschen? das mittelalter fuhr fort den siebenten tag aus dem römischen gott zu erklären, unsre kaiserchronik, die auch beim dritten, vierten, fünften, sechsten der deutschen götter geschweigt und nur von Mars, Mercur, Jupiter, Venus redet, drückt sich unbeholfen aus:

> an dem sameztage sâ
> einez heizet rotundâ,
> daz was ein hêrez betehûs,

---

[1]) Siehe unten S. 115 ff.

der got hiez Saturnûs,
darnâch was iz aller tiuvel êre,

hier ist Saturns cultus mit dem zu aller götter oder teufel ehre errichteten, von Bonifacius in eine Marienkirche umgewandelten Pantheon verbunden. Angelsachsen, Engländer, Friesen, Niederländer und Niedersachsen haben dem dies Saturni seinen namen selbst gelassen: Sæteresdäg, Sæternesdäg, Saturday, Saterdei, Saterdach, Satersdag, auch Irländer dia Satuirn, Satarn angenommen, während das franz. samedi (sabdedi), span. sabado, ital. sabato zum hochd. samstag stimmt. hier ist nicht nur ein begrif, wie bei den übrigen göttern, sondern im namen gleichheit, und der unverschobne laut scheint unmittelbare entlehnung zu verraten; oder sollte die berührung zufällig und ein deutscher name nach dem fremden verderbt sein? weder ein ahd. Sâtarnes noch Sâzarnestac läßt sich aufweisen, merkwürdig aber bedeutet ags. sætere insidiatór (ahd. sâzari, vgl. sâza, mhd. sâze insidiae = lâga, lâge), was noch wichtiger ist, eine ags. urk. von Eduard dem bekenner (chart. antiq. rot. M. no. 1)[1]) liefert den ortsnamen Sæteresbyrig, ganz dem Vôdnesbyrig vergleichbar, und die pflanze gallicrus, nhd. hahnenfuß, engl. crowfoot, wurde ags. sâtorlâđe benannt, gleichsam Saturni taedium (altn. leiđi, ahd. leidi)[2]). ich erinnere daran, daß schon die alten Franken von Saturnus (s. 88)[3]) als heidnischem gott, und von Saturni dolium (s. 105)[4]) redeten, was freilich auf den bloßen planetarischen gott bezogen werden darf.

[Nachtrag. III. Bd. S. 83: Die kaiserchronik 3750 sagt noch von Saturn: Saturno dem wilden dem opphere wir

[1]) Kemble, Cod. dipl. IV, 157. [Sateres byrig].

[2]) bei den Angelsachsen haben sich verschiedenartige gespräche zwischen Saturn und Salomon erhalten, ähnlich denen zwischen Salomon und Marculf im innern Deutschland, nur altertümlicher und von der christlichen fassung oder überarbeitung abgesehn den fragen und reden vergleichbar, welche in der edda zwischen Ođinn und Vafþrûđnir, zwischen Vîngþôrr und Alvîss, zwischen Hâr und Gângleri gepflogen werden. der name Saturn scheint auch hier von belang und eines heidnischdeutschen gottes.

[3]) Siehe den Bericht Gregors S. 109.

[4]) Vgl. unten S. 117.

daz koksilber (quecksilber), während heute Saturns zeichen das blei bedeutet. bei Megenberg 56, 2. 57 wird Saturn Satjâr genannt. der sächsische Saturn erhält noch bestätigung durch die berufung des Hengist auf Saturn (s. 106)[1]), und das ags. sâtorlâđe panicum crusgalli ist ein gras wie ἄγρωστις, des Kronos kraut (zu s. 997). an Saturni dolium erinnert Lucifer sedens in dolio. upstandinge s. 41 und des tiuvels vaz. Haupts zeitschr. 7, 327. was bedeutet altn. scâturnir. Sn. 222 b ?]“

J. Grimm hat hier die Stelle aus Gregor's von Tours († 595): Historia Francorum 2, 29 ff.[2]) ins Auge gefaßt, in der Chrotchilde ihrem Gemahl Chlodowich, den sie für die Taufe gewinnen will, die Nichtigkeit der von ihm angebeteten Götter darstellt:

„Igitur ex Chrotchilde regina habuit filium primogenitum. Quem cum mulier baptismo consecrare vellit, praedicabat assiduae viro, dicens: ‘Nihil sunt dii quos colitis, qui neque sibi neque aliis potuerunt subvenire. Sunt enim aut ex lapide aut ex ligno aut ex metallo aliquo sculpti. Nomina vero quae eis indedistis homines fuere non dii, ut Saturnus, qui filio, ne a regno depelleretur, per fugam elapsus adseritur, ut ipse Iovis omnium stuprorum spurcissimus perpetratur, incestatur virorum, propinquarum derisor, qui nec ab ipsius sororis propriae potuit abstenere concubitu, ut ipsa ait: Iovisque et soror et coniux.

---

[1]) Siehe unten S. 114.

[2]) Ed. W. Arndt et Br. Krusch. Hannoverae. 1884. 4°. Bd. I. S. 90. Vgl. dagegen Rettberg, Fr. W.: Kirchengeschichte Deutschlands. Göttingen. 1846. I. S. 273: „Clodwigs Gemahlin Clotilde aus burgundischem, aber rechtgläubigem Stamme hatte nach Gregors Bericht ja längst sein Herz bearbeitet, wenn auch die ihr in den Mund gelegten Reden wohl nur eine Zutat des Berichterstatters sind. Der Beweis für die Nichtigkeit der heidnischen Götter wird darin lediglich aus der klassischen Mythologie geführt, wie Saturn vor seinem Sohn geflohen Jupiter alle Unzucht geübt, Mars und Merkur nur dämonische Mächte seien, und dergleichen Reminiscenzen aus älterer lateinischer Apologetik mehr.“ Siehe auch Elard Hugo Meyer in seiner Germanischen Mythologie (1891) S. 51 über Saturnus-Freyr in den romanischen oder antiken Rittersagen.

Grimm fährt dann fort S. 205: „Dieser letzte name des sabbats führt auf das altn. laugardagr, schwed. lögerdag, dän. löverdag, worunter man späterhin sicher den wasch- oder badetag meinte, wie der gleichbedeutende þvottdagr lehrt; aber früher könnte ein Lokadagr, Logadagr gegolten haben [1]) und Logi, Loki dem lat. Saturnus entsprechen, wie das volk die in Loki nachgewiesene idee des Teufels auf den jüdischen satan und heidnischen Saturn überträgt und Loki altn. zugleich verführer, verlocker, nachsteller ist. Sogar ein nebenname Oðins aus Sæm. 46ª Saðr oder etwa Sâðr käme in betracht, obschon ich es vorziehe, die erste form für Sannr, und Sanngetall gleichbedeutend zu nehmen.

Unabweisbar mahnt aber jene ags. Sæteresbyrig aus der mitte des 11. jh. an die burg, welche unsere bisher verachteten meldungen des 15. jh. in Bothes Sachsenchronik auf dem Harz dem abgott Saturn errichten lassen, und diesen Saturn, wie beigefügt wird, hieß das gemeine volk Krodo, wozu wir den s. 170 berührten namen, für welchen ein älteres Hruodo, Chrôdo gemutmaßt wurde, herholen dürfen. [2]) von Saturn oder Krodo ist zugleich ein bild überliefert, das den götzen als mann darstellt, der auf einem großen fische steht, in der rechten ein getäß mit blumen und in der linken ein emporgerichtetes rad hält[3]); dem römischen Saturn wurde die sichel, kein rad beigelegt.

---

[1]) Vgl. Finn Magnusen lex. s. 1041. 1042.

[2]) auf Hrôdo ließe sich nun jenes Roysel (die spätere schreibung ist Reusel) und Roydach bei Gramaye ziehen, der an Mars denkt: urkunden müsten erst außer zweifel setzen, welcher wochentag gemeint sei. Hruodtac ist gerade ahd. mannsname (Graff 5, 362), alts. Hrôddag gewähren trad. corb. § 424 ed. Wigand; sie können sich zu Hruodo, Hrôdo verhalten wie Baldag zu Baldar, und die Kürzung Roydag, Rodag gliche dem Roswith f. Hrôdsuith. es wäre ein starkes zeugnis für den Chrodocultus, wenn Roydag der siebente der woche ist; bleibt es beim dritten, so darf angeschlagen werden, daß auch der dritte Monat dem Mars geheiligt war und den Angelsachsen Hrêdemônað hieß (s. 170).

[3]) Vgl. dazu eine Stelle aus Richard Owen Cambridge's "Scribleriad" (1751), zitiert bei Henry A. Beers: A History of English Romanticism in the Eighteenth Century. London 1899. 8°. S. 228:

But chief the Saxon wisdom be your care,
Preserve their idols and their fanes repair;

[Nachtrag. III. Bd. S. 83. Delius s. 41. 50 führt krodenduvel, krodenheuker, krodenkind an. rührt der erste aus Botho? pravi spiritus id est de kroden duvels heißt es im gegensatz zu den guden holden (s. 377) in einer hildesheim. handschrift des 16. jahrhunderts froschmeus. Hh. VIII[a]: so ungestalt wie man den kroden teuffel mahlt.

Jornandes de regn. succ. p. m. 2 hat den stamm Saturnus, Picus, Faunus, Latinus vgl. 561. GDS. 120. der dem Saturn entsprechende slav. Sitivrat ist der indische Satjavrata d. h. nach Kuhn der wahrhafte (erfüllte) gelübde hat, so auch Dhritavrata, der erhaltene gelübde hat = Varunas.]

Hier scheinen slavische vorstellungen einzugreifen. Widukind (Pertz 5, 463) nennt ein ehernes simulacrum Saturni bei den Slaven des 10. jh., ohne es irgend zu beschreiben; nun führen altböhmische glossen bei Hanka 14[a] und 17[a] weiter. in der ersten wird Mercurius Radihost wnuk kirtow (Radigast enkel des Kirt), in der andern Picus Saturni filius, ztracec sitivratow zin (specht sohn des Sitivrat) genannt, und in einer dritten 20[a] heißt Saturn nochmals Sitivrat. wer sieht nicht, daß Sitivrat Saturns slavischer name ist, der zunächst auf sit = satur leitet? Radigast = Mercur (s. 108) ist des Stračec = Picus sohn, wie griechische mythen Picus (*Πῖκος*) dem Zeus gleichstellen, und ihn das reich seinem sohne Hermes abtreten lassen. Picus ist Jupiter, Saturns sohn; außer Sitivrat vernehmen wir noch einen anderen namen Saturns, nämlich Kirt, der offenbar unser Krodo und Hruodo scheint. Sitivrat und Kirt bestätigen Saturn und Krodo, ich weiß nicht, ob bei dem slavischen wort an das böhm. krt, poln. kret, russ. krot d. i. maulwurf gedacht werden mag.[1]) größere lust hätte ich dem namen Sitivrat den nebensinn von sitovrat (siebdreher) einzulegen, so daß er beinahe gleichviel mit kolovrat (raddreher) wäre, und aufschluß über jenes rad des Krodo gäbe; beide rad (kolo) und sieb (sito) laufen um und ein alter zauber lag in dem siebdrehen. Slavische mythologen haben

---

And may their deep mythology be shown
By Seater's wheel and Thor's tremendous throne."

[1]) schwerlich an Kreta, wo Kronos herrschte und Zeus geboren ward.

Sitivrat mit dem indischen Satjavrata, der aus einer großen wasserflut in fischgestalt durch Vischnu errettet wird, zusammengehalten. Krodo steht auf einem fisch, und Vischnu wird blumenkränze um den hals, in seiner vierten hand ein rad (tschakra) tragend vorgestellt.[1]) Alle diese bezüge sind noch kahl und unsicher, aber sie reichen hin das hohe alter einer deutschslavischen göttersage, die an mehreren ecken hervorbricht, zu bewähren."

Auf Grimm fußt J. M. Kemble: The Saxons in England. A new edition, revised by Walter de Gray Birch. London. 1876. I. Bd. S. 372:

"Among the Gods invariably mentioned as having been worshipped by our forefathers is one who answered to the Latin Saturnus, at least in name. From the seventh weekday we may infer that his Anglosaxon name was Sætere, perhaps the Placer or Disposer [2]); for Sæteresdæg seems a more accurate form than Sæternesdæg which we sometimes find. There are both names of places and of plants formed upon the name of this god: as Satterthwaite in Lancashire, Satterleigh in Devonshire and Saeteresbyrig [3]) in the same county, of which there appears to be no modern representative; while among plants the Gallicrus, or common crowfoot, is called in Anglosaxon Satorláđe. The appearance of Saturnus as an interlocutor in such a dialogue as the Salomon and Saturn is a further evidence of divinity; so that, taking all circumstances into account, it is probable that when Gregory of Tours, Geoffrey of Monmouth and others, number him among the Teutonic gods, they are not entirely mistaken. Now there has been a tradition, in Germany at least, of a god Chródo, or Hruodo, whose Latin name was Saturn, and whose figure is said to have been that of an old man standing upon a fish, and holding in one hand a bundle of flowers, while the other grasps a wheel. Grimm imagines herein some working of Slavonic traditions, and following the Slavonic

---

[1]) Edw. Moore the Hindu pantheon. Lond. 1810, tab. 13 und 23.

[2]) Grimm seems rather to imagine insidiator. Myth. p. 226.

[3]) Cod. Dipl. Nr. 813 [Bd. IV. 157].

interpreters connects this Chródo with Kirt or Sitivrat, and again with some Sanskrit legend of a Satjavrata.[1]) But the reasoning seems inconclusive, and hardly sufficient to justify even the very cautious mode in which Grimm expresses himself about this Slavo-Germanic godhead.[2]) More than this we cannot say of the Anglosaxon Sætere, whose name does not appear in the royal genealogies; nevertheless we cannot doubt the existence of some deity whom our forefathers recognized under that name."

Zum Beweise für die Gottheit Saturn's bei den Germanen wurde von Grimm die Berufung des Hengest auf Saturn beigebracht (4. Aufl. S. 106): „Unsere Vorfahren, in natürlicher täuschung befangen, huben wohl schon frühe an, den ursprung der wochentagnamen auf die eigenen götter ihrer heimat zu beziehen."

Wilhelmus malmesbur., die ankunft der Sachsen in Britannien berichtend, erzählt von Hengist und Horsa, daß sie aus dem edelsten geschlecht abstammten: erant enim abnepotes illius antiquissimi Voden, de quo omnium pene barbararum gentium regium genus lineam trahit, quemque gentes Anglorum deum esse delirantes, ei quartum diem septimanae, et sextum uxori ejus Freae perpetuo ad hoc tempus consecraverunt sacrilegio (Savile 1601, p. 9). Umständlicher bei Galfredus monemut. (lib. 6 ed. 1587. p. 43), Hengist sagt zu Vortigern: ingressi sumus maria, regnum tuum duce Mercurio petivimus. ad nomen itaque Mercurii erecto vultu rex inquirit cujusmodi religionem haberent? cui Hengistus: deos patrios Saturnum, atque ceteros, qui mundum gubernant. colimus maxime Mercurium (wie bei Tac. 9), quem Woden lingua nostra appellamus. huic veteres nostri dicaverunt quartam septimanae feriam, quae usque in hodiernum diem nomen Wodenesdai de nomine ipsius sortita est. post illum colimus deam inter ceteras potentissimam, cui et dicaverunt sextam feriam, quam de nomine ejus Fredai vocamus. Da Matthaeus west-

---

[1]) Deut. Myth. p. 227.

[2]) See Salomon and Saturn, p. 129.

monast. (flores, ed. 1601. p. 82) in einzelnem abweicht, mögen auch noch seine Worte hier stehen: cumque tandem in praesentia regis (Vortigerni) essent constituti, quaesivit ab eis, quam fidem, quam religionem patres eorum coluissent? cui Hengistus: deos patrios, scilicet Saturnum, Jovem atque ceteros, qui mundum gubernant, colimus, maxime autem Mercurium quem lingua nostra Voden appellamus. huic patres nostri veteres dedicaverunt quartam feriam septimanae, quae in hunc hodiernum diem Vodenesday appellatur. post illum colimus deam inter ceteras potentissimam, vocabulo Fream, cujus vocabulo Friday appellamus. Frea ut volunt quidam idem est quod Venus et dicitur Frea, quasi Froa a frodos, quod est spuma maris, de qua nata est Venus secundum fabulas, unde idem dies appellatur dies Veneris . . . . ."

Dazu stimmt die Unterredung Hengest's mit Vortigern in *Laȝamon's* Brut v. 13897 ff. (ed. Sir F. Madden, London 1847. Vol. II. S. 157):

We habbeđ godes gode, þe we luuieđ an ure mode:
þa we habbeđ hope to, and heoređ heom mid mihte.
þe an hæhte Phebus, þe ođer Saturnus,
þe þridde hæhte Woden, þat is an weoli godd.
þe feorđe hæh[te] Jupiter, of alle þinge he is whar;
þe fifte hæhte Mercurius, þat is þe hæhste ouer us.
þæ sæxte hæhte Appollin, þat is a godd wel idon.
þe seoueđe hatte Teruagant, an hæh godd in ure lon[d]..
Saturnus heo ȝiuen sætterdæi, þene Sunne heo ȝiuen sonedæi.

Vergleiche dazu den Bericht von Wace[1]) in seinem: Le Roman de Brut, v. 6921 ff.:

Par le sort qui sor nous chaï
Avons nostre païs guerpi,
Et Mercures nous governa
Un Diex qui nous amena ça.
Quant li rois a oï nomer
Le Deu quis ot à governer;

[1]) ed. Le Roux de Lincy. Rouen. 1836. 4°. I. 319—320.

Demanda lui quel gent avoient
Et en quel Deu dont il créoient:
Nous avons, fait-il, pluisors Dels
A qui nous devuns faire autels,
Ce est Fébus et Saturnus
Jupiter et Mercurius.
Altres Dex avons nous pluisors
Solonc la sant as ancessors
Mais sor tos altres honoron,
Ce vous di bien, Mercurion
Qui en nostre langage a non
Woden; par grant religion
Notre ancissor tant l'onorèrent
Que le quart jor li consacrèrent;
Pour Woden lor Deu qu'il amèrent
Wodesdai le qart jor nomèrent
Et encor a non Wodesdai.

Tacitus scheint, wie Grimm S. 99 ausführt, „keine benennung römischer gottheiten ohne vorsicht und überlegung zu brauchen. er nennt bloß Mercur und Mars (Germ. 9. ann. 13, 57 hist. 4, 64), von vergötterten helden Hercules, Castor und Pollux (Germ. 9. 43), von göttinnen Isis (Germ. 9), die terra mater, mit deutschem namen (Germ. 10), die mater deum (Germ. 45). Ganz unvergleichbare, z. b. Apoll oder Bacchus werden niemals verglichen. Das auffallendste ist, daß Jupiter nicht vorkommt, und die auszeichnung Mercurs, der bei den Römern nur eine gottheit zweiten rangs bildet, hier als vornehmste unter allen erscheint: deorum maxime Mercurium colunt, dem auch allein menschenopfer fallen, während Mars und Hercules sich mit thieren begnügen. das hervortreten Mercurs erklärt sich wahrscheinlich daher, daß dieser gott auch unter den Galliern als hauptgottheit verehrt und zumeist abgebildet wurde (deum maxime Mercurium colunt, hujus sunt plurima simulacra, Jul. Caes. 6, 17), die blicke der Römer nach Deutschland immer aber Gallien im vordergrund sahen; vielleicht hatten auch gallische berichterstatter den germanischen gott in dieses licht gestellt . . . .“

Am meisten schien für die Gottheit Saturn's die Be-

zeichnung des letzten Tages der Woche bei mehreren niederdeutschen Völkern zu sprechen, worüber sich Grimm S. 104 äußert: „Zumeist verschieden war wohl der name des siebenten (tages), man bildete nach dies Saturni Sâteresdag? vgl. westph. Saterstag, Saiterstaig Günther 3, 502 (a. 1365). Ssp. 2, 66 liest eine hs. für sunavend Satersdach.

[Nachtrag. III. Bd. S. 47: sonnavend Klempin. saterdag ist nl. und westf., nicht sächs. saterstag Seibertz s. 724[a]. 1352. satirsdach Marienlieder. Haupts zeitschr. 10, 80. 81. saterstag spinnr. evang. Cöln (1538). titel. Freidank 169, 15: suones tac verwandelt eine hs. in satersdach. soterdag Firmenich 1, 301[b]. sorreschteg in Eupen a. o. 1, 495].

Mnl. . . . . VII. Saterdach Maerl. 2, 114. 120. 123. 157. 159. 276. 3, 197. 343, daneben sonnacht Maerl. 2, 164. 3, 240.

[Nachtrag. III. Bd. S. 47: saterdach Decker. im leven van Jezus s. 27. 28. 74. 75. 234 wird der jüdische begriff von sabbat unpassend immer durch saterdach gegeben.]

Nnl. VII Zaterdag.

Altfries. Saterdei, belege für alle diese formen hat Richthofen.[1])

Neufries. VII. sniuwn, snioun, gekürzt aus sinnejuwn, sonnabend. vgl. tegenwoordige staat van Friesland 1, 121. Wassenberghs bidraghen 2, 56. Halbertsma naoogst. s. 281. 282.

[Nachtrag III. S. 47: wie VII sniuon, snioun ist snavendes aus sunavendes gekürzt in einer anhaltischen urk. von 1322 bei Höfer s. 163.

Nordfriesische formen bei Outzen s. 38.[2]) VII. das nordfr.

---

[1]) Altfriesisches Wörterbuch. Göttingen 1840. S. 1000: W. 389, 16. 19. 390, 3. 31. 415, 12. a. 1468 Schw. 623.

[2]) Glossarium der friesischen Sprache. Herausgeg. von Engelstoft und Molbech. Kopenhagen 1837. S. 38: 7.) Sennân, Nordbull. Sanneen, Silt Sennin. Auf den westl. Inseln auch Saterdei, und selbst bei den Saterländern wie bei Wiarda, wo man die Namen der Tage findet, wie im Ags. seater-dæg, engl. saturday. Mit diesen ist zu vergleichen Christoph Arnold's „Altsächsische Wochengötzen, s. Saterdei.“ S. 297: „Saterdei, der Sonnabend, auf Silt, W. Br. W. B. Kil. Saterdag, dies Saturni, ... Meines Bedünkens hat er aber ebensowenig den Namen von Saturn, als die Saterländer, welche auch selbst diesen Tag Satertag nennen; s. Hoche's Reise. S. 159. . . . . . Weit glaublicher scheint es mir

in abend in *sennin* gleicht dem *een* abend in der englischen volkssprache, schott. gude *een*, Shakesp. good *en*.]

Ags. VII. Sætres däg, Sæternes däg.

Engl. VII. Saturday.

Altn. VII. laugardagr [Nachtrag III. S. 47 Altn. Gulaþ. s. 9. . . . VII þvatdagr.

Schwed. lördag [Nachtrag VII. löghurdagh. östg.]

Dän. löverdag [Nachtrag S. 48. Jütisch. VII Luora. Foersom. s. 12].

Man sieht, nur in dem siebenten tag entfernt sich der nord. name von dem sächsischen und friesischen: laugardagr bedeutet badetag, weil am schluß der woche gebadet wurde. und doch ist vielleicht hier zusammenhang? ein lat. gedicht des neunten jh. auf die Schlacht von Fontenay (Bouquet 7, 304) hat den merkwürdigen vers: sabbatum non illud fuit, sed Saturni dolium, ein teufels bad?

Wenn auch die Germanen von frühster zeit an die siebentagwoche nach den reihen und folgen des mondwechsels [1])

---

zu seyn, daß er diesen Namen daher bekommen, weil er bei der Abteilung in Wochen das Ende derselben macht; so wie so manche Örter, und besonders in unserem Lande, Satdorp, Saterthorp, Saterup aus gleichem Ursprunge, als Gränzörter, wenigstens ehemals benannt worden." — Siehe ferner J. ten Doornkaat Koolman: Wörterbuch der ostfriesischen Sprache. Norden. 1884. III. Bd. S. 86: „sater-dag, Sonnabend. — Sprichw.: d'r is gên saterdag so nat, of de sünn' schînd altîd wat; — od. d'r is gên saterdag so kwâd, of de sünn' schînd frô of lât etc. — ..... Es wird hier auch als Beschwörungs-, Kraft- oder Fluchwort ge braucht, ähnlich wie sakkerlôt etc. (z. B. saterdag! wat is dat od. wat is d'r nu mër los; — saterdag nog'n mâl, dat kwam d'r up an; — du saterdag fan 'n jung', od. du saterdags junge, du schast ferdômd wesen; — bî 'n saterdag, kanst du nêt hören; — bî'n saterdag, wat deist du düfel dâr etc.), woraus man wohl schließen muß, daß darin noch eine vom Gott Saturn herrührende Reminiscenz aus altheidnischer Zeit stecken blieb." Vgl. ferner: Cirk Heinrich Stürenburg: Ostfriesisches Wörterbuch. Aurich 1857. S. 210: Saterdag 1. Sonnabend; holl. zaturdag ..... 2. Bösewicht, Taugenichts — ein Schimpfname — in diesem Sinne jedoch gewöhnlich Ssaterdagg ausgespr.; B. W. B. satrian Teufel; — erinnert wohl an den seine Kinder verschling. Saturn oder an „Satyr", holl. sater (Spötter).

[1]) „dem lat. worte vix, gen. vicis entspricht das unverschobene

gekannt haben, so ist ihnen die benennung der tage und deren anordnung offenbar aus der fremde zugebracht worden. sonst würde einzelnes abweichen, und Saturn aus dem spiel geblieben sein, für den sich kein einheimischer gott darzubieten scheint. . . . . .

[Nachtrag S. 48: Auch Snorri im formâli hat interpretationen und vergleichungen aus der bibel und der classischen mythologie. den Freyr hält er zu Saturn.]"

Sind wir nun nach allen den beigebrachten Stellen wirklich berechtigt, Saturn in das Reich der germanischen Götter aufzunehmen? Ich glaube dies entschieden in Abrede stellen zu müssen, da diese Beweise einer wirklich kritischen Prüfung nicht Stand zu halten vermögen.

Es ist ja auffallend, daß die meisten Niederdeutschen den 4. und 7. Tag in abweichender Form erhalten haben (ndl. Zaterdagh, ndd. sâterdach, engl. Saturday)[1]), während die Oberdeutschen diese Tage durch „Mitte der Woche" und „Sambaztac" ersetzten.[2]) Das Fehlen des Wuotanestac kann Mogk[3]) nur daraus erklären, daß die „oberdeutschen Stämme keine Gottheit verehrten, die sie für den römischen Mercurius einsetzen konnten, wie auch bei allen germanischen Stämmen keine den Saturnus wiederzugeben vermochte."

Wenn die Germanen bei der Übernahme der römischen Kultur die Tage ihren eigenen Gottheiten weihten, die meist mit den römischen übereinstimmten, so Sonne und Mond für den 1. und 2. Tag, Tiw, der dem Mars entspricht (noch heute in Tuesday), für den 3.; Wodan für den 4., also wie dies Mercurii; Đunor für den 5., dies Jouis; Freya für den 6., dies Veneris; so erblicke ich in dem niederdeutschen Sætere für den 7., dies Saturni, nur eine Übertragung des lateinischen Gottes, also eine gelehrte Entlehnung. Dies wird mir bestärkt

---

goth. vikô, ahd. wëchâ und wëhsal, beide der wurzel veika, vaik, ahd. wîchu, weih gehörend, weil der wechsel ein weichen (recedere) ist....."

[1]) Vgl. Kluge: Vorgeschichte[2] etc. 344 und Etymol. Wörterbuch[6], unter Samstag.

[2]) Vgl. auch Kemble, S. 128.

[3]) In Paul's Grundriß[2] II, 329; siehe auch Müllenhoff, Deutsche Altertumskunde V, 644.

durch die Notiz in Byrhtferhth's Handboc (ed. Kluge in Anglia VIII, 321): Ju dagum Romani ⁊ eac Angli gehalgedon on þisra tungla gemynde heora dagas, ⁊ þæne forman dæg hig heton sunnandæg forþan heo ys ealra tungla wlitegost ..... ⁊ þone seofođan Saturnus. Hig wendon ure yldran þæt hig hæfdon gast of þære sunnan ⁊ lichaman of þam monan ..... ⁊ wætan of Saturno .... þæs sunnandæges nama wæs of þære sunnan ⁊ þæs monandæges of þæs monan ..... ⁊ Sæternes dæg of Saturno iovis fæder.

Was die Berichte über Saturn bei den einzelnen Autoren des Mittelalters betrifft, so sagt schon Jacob Grimm mit bezug auf Gregor von Tours in der Mythologie (2. Aufl. S. 96, 4. Aufl. S. 88): „Was uns Gregor tur. 2, 29—31 von Chlodovichs taufe und den ihr vorhergegangenen begebenheiten meldet, ist sichtbar verziert und namentlich halte ich die reden der königin für erdichtet.“

Allerdings fällt dann auf, wenn er fortfährt: „Solch ein umständlicher bericht von Chlodovichs heidenthum, kaum hundert jahre nach dem ereignis und aus dem mund eines unterrichteten geistlichen, wäre abgeschmackt, wenn ihm gar nichts wahres unterläge. sobald Gregor einmal an die stelle der fränkischen götternamen lateinische setzte (worin er ganz die ansicht und gewohnheit seiner zeit befolgte), muste er von selbst darauf gerathen, auf diese namen auch lateinische fabeln zu beziehen, und es ist nicht zu übersehen, daß die vier genannten götter lauter wochentaggötter sind, d. h. dergleichen völlig hergebracht war den einheimischen gottheiten zu identificieren .....“

Aber auch dieses erscheint gemildert, da bereits Rettberg erkannte, daß Saturn hier doch im Lichte des klassischen Altertums erscheint, „indem der Beweis für die Nichtigkeit der heidnischen Götter lediglich aus der klassischen Mythologie geführt wird, wie Saturn vor seinem Sohne geflohen etc.“ (vgl. oben S. 109. Anm.).

Unterziehen wir nun die anderen Berichte der alten Geschichtsschreiber über Saturn einer kritischen Prüfung, so können wir auch hier den Platz des germanischen Gottes er-

schüttern. Galfridus monemut. ist längst als ein Lügenhistoriker erkannt worden und der auf Wace beruhende Bericht Laȝamon's kann als eine späte und gelehrte Stelle von vornherein ausgeschaltet werden.

Auch der Saturn unserer ae. Dialoge, in dem Jacob Grimm einen heidnisch-deutschen Gott sah (siehe oben S. 108. Anm. 2), ist für seine Hypothese hinfällig, da Saturn nach vorliegender Untersuchung als ein Belehrung suchender Chaldäerfürst erwiesen ist. Ein weiterer Beweis gegen die Gottheit ist darin zu erkennen, daß Saturn, bzw. Sætere in keiner ae. Genealogie erscheint, ebenso daß Saturn dem Tacitus nicht bekannt ist, der nach Grimm „keine benennung römischer gottheiten ohne vorsicht und überlegung zu brauchen scheint."

Schließlich scheinen mir auch die ae. Lokalnamen gar keine Beweiskraft zu besitzen. Ich möchte besonders darauf hinweisen, daß diese Namen sich entweder im Norden Englands vorfinden, also in jener Gegend, in welcher unsere Salomo-Saturn-Sage wohl entstanden und besonders heimisch gewesen ist, oder in der äußersten Südwestecke, also auf ehemaligem keltischen Boden. Joseph Wright in seinen: The English Dialect Dictionary scheint jede Beziehung zu einem Saturn zu leugnen, wenn er S. 310 anführt: Seater, sb. The pasturage attached to a dwelling; a meadow; esp. used in place names .... Setter, sb. Also written setr; and in form saeter. The pasture near a farm or collection of peasants' houses; also very common in names of places ...... [ON. setr, a seat, residence]. Vgl. auch S. 96 Anm. 1.

Am schlimmsten steht es mit demjenigen Argument, welches die Zugehörigkeit Saturn's zum germanischen Pantheon aus dem imaginären Pflanzennamen Satorláđ erweisen will (s. oben Seite 96 und 112). Dieser verderbliche Irrtum entstammt einer falschen Lesung im Herbarium Apuleji, dessen 45. Paragraph die Überschrift trägt: Herba galli crus þ is attorlađe. Lye hat in seinem Dictionary daraus Sattorlađe gemacht [1]), und andere haben ihm dies nachgedruckt; so Bosworth in

[1]) Vgl. Cockayne's Leechdoms I, p. 22.

seinem "Dictionary of the Anglo-Saxon Language", London 1838, p. 303: **Sattorlaðe: Ranunculus flammula, galli crus; herba sic dicta, Herb. 45.**

In Wirklichkeit heißt die Pflanze âtorlâðe und ihr Name kommt in dieser richtigen Form im ae. und frühmittelenglischen häufig genug vor; so im Herbarium Apuleji, Cap. 45 (Cockayne I, 22 und 148); im Lǽcebôc I (Cockayne, vol. II, p. 22, 15; 110, 8 und 114, 11); in Aelfrics Vocabulary (133, 38), wo atterlaþe das lateinische uenenifuga glossiert, und sonst in Wright-Wülkers Vocabularies; noch in der Ancren Riule begegnet ein atterloðe: s. das New English Dictionary.

Auch bei seinem slavischen Vetter „Sitivrat" wird sich der germanische Pseudogott in der jetzigen kritischen Zeit vergebens nach Hilfe umsehen. Denn auch dieser ist von maßgebenden Slavisten bereits mit rauher Hand aus dem Tempel der slavischen Götter hinausgefegt worden. Grimm ist bei seinen Ausführungen über „Sitivrat" als den vermeintlichen slavischen Saturn (vgl. oben S. 111) das Opfer eines Betruges geworden. Der ebenso kritische wie gelehrte Louis Léger sagt über diesen Punkt in seiner *Mythologie slave*, Paris 1901, S. 44: «Une falsification bien autrement grave est celle de la *Mater verborum*. Elle a empoisonné pendant un demi-siècle toutes les publications consacrées à nos études. La bibliothèque du Musée de Prague possède un manuscrit de la *Mater verborum*, sorte de dictionnaire latin compilé par Salomon III, évêque de Constance, qui paraît dater du XIIIe siècle; il est accompagné de gloses allemandes et tchèques. Un certain nombre de ces gloses sont authentiques. Toutes celles qui concernent la mythologie slave ont été fabriquées au XIXe siècle. Je les ai naguère énumérées dans la *Revue d'histoire des religions* (année 1881, t. IV, p. 134 et 135). Je les reproduis ici pour mettre les lecteurs en garde contre l'usage qu'en ont fait un grand nombre de mes prédécesseurs.»

In der Anmerkung hiezu heißt es dann mit spezieller Beziehung auf Sitivrat: «Le mot Sytivrat est fabriqué de

façon à prêter matière à des interprétations diverses. Jacob Grimm s'y est laissé prendre dans sa mythologie allemande.»[1])

Nach alledem wäre es unkritisch im höchsten Grade, noch länger an die einheimische Gottheit Saturn's bei den Germanen glauben zu wollen.

4. Quellenfrage.

Die Vorlage, die unsere ae. Verfasser benutzten, habe ich noch nicht ausfindig machen können. Kemble[2]), Morley und neuerdings Max Förster[3]) vermuteten, daß wir sie wahrscheinlich in der von dem Papste Gelasius 496 verbotenen Contradictio Salomonis zu erblicken hätten. Dem kann ich aber nicht ganz beistimmen. — Zuerst sei es mir gestattet, darauf hinzuweisen, daß jenes Dekret, welches eine Contradictio Salomonis verbietet, nicht von Papst Gelasius, auch nicht, wie andere behaupteten, von Papst Damasus († 384) stammt, sondern daß dieses, wie Friedrich[4]) nachgewiesen hat, eine Privatarbeit ist, die erst nach 533 entstanden ist.

Betrachten wir nun das Dekret[5]) näher, so sehen wir, daß es in 5 Hauptabschnitte zerfällt: 1. De spiritu sancto, 2. de canone scripturae sacrae, 3. de sedibus patriarchalibus, 4. de synodis oecumenicis, 5. de libris recipiendis. — Uns geht nur § 5 an. Das erste Kapitel[6]) davon enthält die Darlegung des Primats der römischen Kirche. Kap. 2 und 3

---

[1]) Der Anglist wird auch von dem nächsten mythologischen Namen mit Interesse Notiz nehmen: «*Stracec sytivratov syn* (Stracec fils de Sytivrat). Picus, Saturni filius. *Straka* en tchèque veut dire pie.» Auch dieser Name, an den Grimm bekanntlich ziemlich groteske Folgerungen über die Bedeutung des Namens Beowulf knüpfen wollte, ist also einfach Fälschung.

[2]) A. a. O., S. 112: That this Contradictio Salomonis was the ground-work of our Anglo-Saxon poems seems very possible.

[3]) Zur Apokryphe von Jamnes und Mambres, in Herrig's Archiv CVIII, S. 27.

[4]) In den Sitzungsberichten der bayr. Akademie der Wiss., philol.-hist. Kl. 1888. I, 54 ff.

[5]) Siehe auch Hefele, Conciliengeschichte. Freiburg i. B. 1875, S. 619.

[6]) Ich zitiere nach der Ausgabe von A. Thiel in Epistolae Rom. Pontificum. Brunsbergae. 1867, S. 454.

führt die Schriften auf, die in der Kirche anerkannt sind; Kap. 4 aber die, die zurückgewiesen werden; dies sind zuerst als Nr. 6 die apokryphen Apostelevangelien, dann 7. die apokryphen Schriften der Schüler der Apostel, und die apokryphen Bücher der heiligen Schrift, wie Liber proverbiorum ab haereticis conscriptus et sancti Xysti nomine praenotatus apocryphus, ferner Liber physiologus ab haereticis conscriptus et beati Ambrosii nomine praesignatus, apocryphus, 8. die Kirchenväter und Kirchenschriftsteller, mögen deren Werke nun echt oder unterschoben sein; darunter z. B.: Historia Eusebii Pamphili apocrypha, opuscula Tertulliani apocrypha, opuscula Lactantii apocrypha, 9. folgende 5 Schriften:

Epistola Jesu ad Abgarum regem apocrypha.

Epistola Abgari ad Jesum apocrypha.

Passio Quirici et Julittae apocrypha.

Passio Georgii apocrypha.

Scriptura, quae appellatur Salomonis contradictio, apocrypha.

10. Phylacteria omnia, quae non angelorum, ut illi confingunt, sed daemonum magis nominibus consecrata sunt, apocrypha. Hæc et his similia, quae Simon Magus, Nicolaus, Cerinthus, Marcion, Basilides, Hebion, Paulus etiam Samosatenus, Photinus et Bonosus, — — — Valentinus, sive Manichaeus Faustus Africanus, Sabellius, Arius, — — — Pelagius, — — — Nestorius Constantinopolitanus, — — — Petrus et alius Petrus, e quibus unus Alexandriam alius Antiochiam maculavit, Acacius — — — nec non et omnes haeresiarchae eorumque discipuli sive schismatici docuerunt vel conscripserunt, quorum nomina minime retinentur, non solum repudiata, verum etiam ab omni Romana catholica et apostolica ecclesia eliminata atque cum suis auctoribus auctorumque sequacibus sub anathematis insolubili vinculo in aeternum confitemur esse damnata.

Unter Nr. 10 werden also alle die Irrlehrer (gegen Gott, die Dreifaltigkeit, Menschwerdung, hl. Geist, Mutter Gottes etc.) verdammt.

Wenn ich mir die Frage vorlege, ob diese unter Nr. 9 aufgeführte contradictio Salomonis die direkte Quelle für

unsere ae. Verfasser, — wir müssen als solche wohl Mönche annehmen, — gewesen sein könne, so glaube ich, diese Frage verneinen zu müssen. Was jene scriptura enthalten hat, wird uns wohl ein ewiges Rätsel bleiben. Aus der bloßen Angabe einer contradictio ist kein fester Rückschluß zu machen; sie kann eine Unterredung Salomo's mit der Königin von Saba, oder mit Hiram von Tyrus, oder mit Abdemon etc. enthalten haben.

Dagegen möchte ich aber zur Stütze meiner Behauptung folgendes beibringen:

Wie wir gesehen haben, ist in dem altenglischen Salomo und Saturn ein Gegensatz zwischen christlicher und germanischer Weisheit. Dies war sicherlich nicht der Inhalt der im 6. Jahrhundert verbotenen Schrift. Ferner tritt als Gegenredner Salomo's in den ae. Gedichten ein Saturn auf, der, wiewohl ein Chaldäerfürst, doch bei den heidnischen Angelsachsen sehr bekannt gewesen ist. Wäre ein Saturn der Gegenredner in der Contradictio gewesen, so wäre er wohl aufgeführt. Jene Contradictio muß eine der damaligen Welt sehr bekannte Unterredung zum Gegenstand gehabt haben, da sie so kurz erwähnt ist. Der Hauptgrund, weshalb ich jene scriptura als direkte Quelle zurückweise, ist der, daß unser ae. Salomo und Saturn in 3 verschiedene Teile zu trennen ist, zuerst das Gespräch Salomo's über den „Palmbaum" Paternoster, dann der Kampf des Paternoster mit dem Teufel, schließlich die allgemein philosophischen und theologischen Betrachtungen im zweiten Gedichte, die alle drei mit germanischen Elementen vermischt sind. Endlich gibt uns die Contradictio auch keine Erklärung für die verschiedenen Namen des Gegenredners des Salomo, wie Saturn, Marculphus, Morolf, Kitovras etc.

Ich glaube daher, daß aus oder neben jener Contradictio eine uns unbekannte Disputatio oder Altercatio entstanden ist, die die altenglischen Verfasser kannten; es ist ziemlich sicher, daß sie nach einer lateinischen Vorlage arbeiteten; die vielen lateinischen Worte, darunter besonders der Name Saturnus und das häufiger vorkommende Wort *cantic* drängen uns zu diesem Schlusse.

Für das 1. Gedicht habe ich vergeblich bei Migne (Patrolog. Bd. 218—222) nach einer Vorstellung des Paternoster als eines Palmbaumes gesucht. Für das zweite Gedicht würde eine Vergleichung mit den lateinischen Rätseln vielleicht noch etwas zutage fördern. Auf das griechische Grundwerk deutet nach Ebert R, der Fürst der Buchstaben, hin; ferner ist zu beachten, daß fast ausschließlich orientalische Länder genannt werden. Auch die Parallelstellen mit der altnordischen Literatur verdienen unsere Aufmerksamkeit, wenn wir sie auch wohl als Erbgut aus dem urgermanischen Poesienschatze ansehen müssen. Eine nähere Beziehung zu Skandinavien scheint mir auch daraus nicht zu erhellen, daß wir die ae. Sage — nach der Heimat der Verfasser und dem Vorkommen des Saturn in geographischen Namen — mehr dem Norden Englands zuweisen müssen.

So ist die Frage nach der direkten Vorlage unserer ae. Verfasser um so schwieriger zu entscheiden, als diese uns keine Quellen angeben, und auch die anderen Bearbeiter der Salomosage uns hier im Stiche lassen. Und unser Suchen wird erschwert, wenn wir erfahren, daß selbst der heilige Hieronymus nur als fingierte Persönlichkeit vorgeschoben wird, wie dies der Verfasser des deutschen „Lobgedichtes auf Salomo" tut, wenn er v. 25 sagt (Goedeke: Deutsche Dichtung im Mittelalter [2]. S. 102):

Ein herro hiz Heronimus,
sin scripft zelit uns sus,
der heit ein michil wndir
uzzir einim buchi uundin
uzzir archely,
daz habint noch di Crichi,
wi in Hierusalem giscach
michilis wndiris gimach;
ein wrm wchs dar inni,
der irdranc alli di brunni,
didir in der burch warin.

Lippert & Co. (G. Pätz'sche Buchdr.), Naumburg a. S



